COLECȚIA PLURITOPIC

Idea Design & Print
Editură
Cluj
2014

Souleymane Bachir Diagne

CERNEALA SAVANȚILOR

REFLECȚII DESPRE FILOSOFIE ÎN AFRICA

Traducere de
Alexandru Matei

Prefață de
Alexandru Matei şi Bauvarie Mounga

Idea Design & Print
Editură
Cluj
2014

Volumul de față este o traducere după:
Souleymane Bachir Diagne, *L'Encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique*
© Présence Africaine Éditions, Paris, 2013.

© Idea Design & Print, Editură, 2014, pentru această ediție.

www.ideaeditura.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Souleymane Bachir, Diagne
Cerneala savanților: reflecții despre filosofie în Africa / Souleymane Bachir Diagne; trad. de Alexandru Matei; pref. de Alexandru Matei și Bauvarie Mounga. – Cluj-Napoca: Idea Design & Print, 2014
Bibliogr.
ISBN 978-606-8265-23-0
I. Matei, Alexandru (trad., pref.)
II. Mounga, Bauvarie (pref.)
1

Redactor de colecție
Ovidiu Țichindeleanu

Corector
George State

Tehnoredactor
Lenke Janitsek

Copertă, concepție grafică și tipar
Idea Design & Print, Cluj

Filosofiile africane operează fără încetare deteritorializări şi reteritorializări ale unor filosofii şi concepte care le sînt străine, construindu-se ca întîlniri.

Séverine Kodjo-Grandvaux

Prefață.
Filosofie pe șoseaua de centură

Pare straniu să traduci în limba română o carte de filosofie în care intelectualul român nu se poate oglindi în mod ideal: într-o ierarhie a clișeului "cultura egal Occident", acest text nu stîrnește nici măcar interesul trezit de cărți publicate "în Est", de genul celor care pot ridica întrebări de tipul: "Dacă nu putem fi nemți, de ce n-am fost noi măcar ca ungurii, polonezii sau cehii?". În mod clar, întrebarea retorică "Dar nu putem fi și noi ca senegalezii?" e implauzibilă.

Cartea aceasta este însă una de "filosofie africană". Asta ar trebui în primul rînd să dea de gîndit – și ce altceva poți pretinde unei cărți de filosofie? Filosofia nu e un discurs identificator, sau n-ar trebui să fie, ci dimpotrivă. Toată lumea crede că știe cum e să fii german, francez, american – și crede pentru că *vrea* să știe asta –, dar provocarea se află în altă parte. Într-un loc despre care nu știm mai nimic și de la care, mai ales, nu vrem nimic. Africa nu e o margine a unui centru, cum sîntem noi, România, ci e un "altul". Un Altul, pentru că discursul ei este nu doar marginal, ci și diferit. În măsura în care e diferit, e lipsit uneori de inteligibilitate pentru noi, europenii. Dacă vrem, și Africa e o margine, dar nu una a centrului. Nu e acea arie la care ajungi imediat ce ai ieșit din centru, ci una pînă la care e de mers și care nu mai aduce a centru, ci care-și poate fi propriul ei centru. De aceea, conceptul de "filosofie africană" nu e cel mai potrivit pentru a încerca să înțelegem o alteritate, dacă ne gîndim la "filosofie" ca la un corpus de texte teoretice produse în jurul unor concepte inventate într-o arie peri-mediteraneană și naturalizate apoi în mințile noastre – de pildă "ființa", de pildă "adevărul". Poate că e mai bine, de aceea, să vorbim despre "gîndire africană" și să lăsăm această sintagmă să cuprindă, ca pe o posibilitate a ei, "filosofia africană".

Prima și ultima problemă cu care se confruntă un text ca cel pe care-l veți citi este legată exact de această alteritate. Pentru că "filosoful african" nu comunică africanilor, ci comunică lumii intelectuale și academice, una aculturată de Occident. Filosofia africană nu poate pretinde, firește, că posedă statutul de "filosofie primă". Pentru că întrebarea de tipul "ce înseamnă african" este una non-africană, în măsura în care avem de-a face cu o chestionare a ceva despre care (presupunem că) nu știm nimic. De aceea, nu putem evita întîlnirea cu

subalternul. "Filosoful african" este un african care exercită o profesiune – nominalist vorbind – occidentală, demonstrînd că ştie *şi* el. De altfel, prima carte care accede la acest statut este, după Souleymane Bachir Diagne, *Filosofia bantu* a misionarului belgian Placide Tempels.

Dar asta nu înseamnă că africanul nu s-a ocupat cu "gîndirea" mai demult: vezi manuscrisele de la Tombuctu. Această tradiție, ajunsă azi şi la noi – la cititorul român – nu face decît să demonstreze ceea ce ştim, dar ce anume e devine greu de gestionat: există istorii regionale, naționale într-un cuvînt: istorii. Ele însă nu devin Istorie decît odată ce intră într-un circuit mondial validat de instanța care este Occidentul. În acest punct, discursul subaltern nu-şi poate găsi dialectica, pentru că statutul său ține de limbă. Credem, de aceea, că limba în care scriem este punctul din care se nasc toate întrebările care alcătuiesc împreună "gîndirea africană"; după cum constată filosoful senegalez, reflecțiile asupra limbii constituie dimensiunea cea mai bogată a ceea ce el numeşte "filosofia africană". Dacă vorbim de filosofie, ea se află, acum, în marginea filosofiei occidentale. Credem însă că rolul filosofiei este să chestioneze însuşi raportul centru-margine şi, ca să spunem aşa, să-l deteritorializeze. Filosofia africană este aici tocmai pentru a transforma centrul din imaginarul nostru cultural în marginea de la care să ne putem pune întrebările filosofice. De aici încolo trebuie operată o ramificare a "filosofiei africane" în ramuri etno-lingvistice, fapt ce ar putea contribui la repunerea în drepturi a unor limbi în care se scrie puțin şi care cad în desuetudine în chiar arealul lor lingvistic originar. Ni se pare o provocare să faci filosofie în limbi africane – ideea rwandezului Alexis Kagamé e discutată în această carte, şi ea redeschide problema metodologiei în filosofie la nivel global: nu trebuie oare pornit de la o antropologie filosofică pentru a evalua un discurs filosofic oarecare, atîta vreme cît acest discurs se înscrie într-o rețea de practici şi "mentalități" de care însăşi tradiția filosofică nu poate da seama ? Merită spus aici că Diagne a pubicat recent un text în wolof, alături de alți profesori de studii africane care predau pe continentul american, într-o antologie multilingvă de filosofie africană editată la SUNY Press de Chike Jeffers, profesor în Canada şi intitulată *Listening to Ourselves*.

Pe de altă parte, dacă filosofia este întrebare şi reflecție, nu se poate să nu te gîndeşti la ce anume este un "filosof african". Răspunsul direct nu îl avem aici – cu toate că anecdota din debutul cărții se referă tocmai la acest "ce", dar majoritatea filosofilor africani pe care îi ştim nu predau, nu trăiesc şi nu cîştigă în Africa. Autorul nostru nu locuieşte nici el pe continentul african, iar ideea unei filosofii africane din diaspora este o altă dimensiune care rămîne de investigat, de vreme ce –

veți vedea – cărțile pe care le veți găsi rezumate sînt publicate fie în engleză, fie în franceză.

Aici ar mai fi ceva de spus. "Filosofia africană" este ca o hîrtie de turnesol pentru ceea ce putem numi competiția dintre spațiul academic european şi cel american. Diagne, care predă în Statele Unite, deşi vorbeşte în primul rînd limba franceză, constată cît de închis a fost şi mai este spațiul universitar european, în raport cu cel american, față de studiile africane. Desigur, situația începe să se schimbe – să ne gîndim doar cîte titluri care pot fi circumscrise studiilor africane apar la editura pariziană L'Harmattan –, dar, în măsura în care aceste studii se înscriu în arii mai largi cum sunt post-colonialismul sau studiile subalterne, Africa e mai prezentă în programele americane decît în cele europene. Cartea lui Diagne ne pune în fața acestei dileme pe care clişeele mediatice din România o ocultează mereu atunci cînd vorbesc de "standarde europene": cum ar curge cultura română în cadre teoretice şi instituționale americane? Este o întrebare care astăzi nu mai poate fi evitată şi care, amînată, nu duce decît la agravarea ei. Va ajunge gîndirea africană în Europa prin America? Iată o întrebare pentru care "filosofia africană" constituie un excelent teren de ricoşaj, şi aici vom zăbovi puțin.

Dincolo de cercetările "lingvistice" de care aminteşte autorul nostru şi care, din nou, ni se par purtătoarele celor mai spectaculoase rezultate, întrucît se articulează la rădăcina oricărui discurs – limba, după cum ştim, este cea care *gîndeşte* –, există filosofia politică, cea în jurul căreia se constituie conceptul de "Negritudine" şi cea care apare în acelaşi timp cu naşterea politică a statelor africane. Simplificînd, avem, în anii 1950–1980, un "socialism" african care se scrie mai ales în franceză, iar mai tîrziu o filosofie a democrației care se scrie mai ales în engleză. Putem face cîteva speculații: e limpede că neomarxismul şi neoexistențialismul anilor '60 au ca fundal, printre altele, nevoia politică de a susține un stat nou şi, din acest motiv, fragil. Pe de altă parte, tendința autoritaristă este evidentă şi devine din ce în ce mai culpabilă pe măsură ce drepturile omului cîştigă spațiu în agenda occidentală: "primăvara arabă" (pe care Diagne o aminteşte, dar asupra căreia nu insistă) este ultimul fenomen marcant al preluării acestei agende de către, să-i spunem aşa, discursul public african. Suntem în 2014. Astăzi este clar că nici "descentralizarea" n-a adus prea multe beneficii statelor africane, confruntate atît cu expansiunea neoliberală a corporațiilor – a căror forță creşte pe măsură ce scade cea a statelor africane în care acestea investesc – cît şi cu insecuritatea şi atomizarea teritorială.

E de dorit, din acest punct de vedere, ca "filosofia africană" să continue să îşi precizeze dimensiunea politică, emancipatoare, de care nu se poate desolidariza, printr-o agendă care să nu copieze ordinea occidentală.

Nu-i mai puțin adevărat că "cetățeanul african", aflat mereu în luptă cu realitatea socială pentru a atinge standardele, cum se spune, ale cetățeanului occidental, îi preia acestuia din urmă valorile, drept pentru care e greu de crezut că o politică de monopol ar mai putea avea astăzi succes în Africa.

Prima şi ultima problemă a "filosofiei africane" rămîne însă una perfect inteligibilă pentru publicul intelectual din România: cea a instanțelor din afară care o fac să existe. Există mereu două mize. Una, imediată, este mai degrabă jurnalistică: scriem un text pe care îl publicăm rapid în presa locală pentru o lectură instant şi pentru reacții "la cald". În clipa în care încercăm să conferim textelor noastre o autoritate teoretică mai durabilă, avem nevoie atît de o limbă străină – engleza în special – cît şi de o instituție prestigioasă. Ceea ce înseamnă că, deşi problemele noastre sunt locale, locul în care sînt analizate este desemnat la nivel mondial, în concordanță cu protocoale şi metodologii acreditate la acel nivel.

De aceea, a-l pune pe cititorul român față în față cu un text de "filosofie africană" înseamnă a-l marginaliza în sensul aşezării lui în perspectivă, şi nu a-l exclude. Odată familiarizat cu etno-filosofia, cu problemele ridicate de traducerea conceptelor, cu cele ale filosofiei politice în contextul unor realități politice şi economice disfuncționale, toate circumscrise problemei universale a raportului dintre centru şi margine, cititorul român va fi, credem, mult mai bine plasat pentru a înțelege filosofia: eliberat de pulsiunea de a şi-o apropria ca bun cultural şi moral ideal. *"Le non-vouloir-saisir",* spune Barthes, referindu-se la o asceză bună, conducătoare de cunoaştere. Ideea ar fi asta: să te întorci, să zicem, la Heidegger, după ce ai schimbat mental continentul.

Alexandru Matei şi Bauvarie Mounga

INTRODUCERE

Anul 1996 a marcat cel de-al patrulea centenar René Descartes, care e considerat, se ştie, tatăl filosofiei moderne. În mod firesc, pentru a sublinia această importantă aniversare, Asociația Societăților de Filosofie de Limbă Franceză, ASPLF, a organizat la ediția a XXVI-a a Congresului Internațional de Filosofie un colocviu major pe tema "Spiritului cartezian"[1]. La fel de firesc, prestigioasa universitate Sorbona a pus la dispoziție săli şi amfiteatre. Mie mi-a revenit onoarea de a vorbi, într-unul dintre amfiteatre, în calitate de conferențiar. Am prezentat o lucrare cu titlul "Spiritul cartezian şi matematica spiritului", în care era vorba pe de o parte de algebra carteziană, şi pe de alta de algebra leibniziană, apoi booleană, a logicii.[2] Întrebările şi comentariile care au urmat au fost dintre cele pe care un asemenea text era normal să le suscite, pînă cînd un african a luat cuvîntul de la balcon: "Bachir, m-a interpelat el, oare la universitatea ta, la Dakar, sau în altă parte din Africa ai fi tratat la fel tema conferinței?".

Întrebarea a provocat numeroase reacții de dezaprobare, căci auditoriul a înțeles că fusesem supus unei acuzații: "uitasem", părea să spună cel care mi se adresase, să vorbesc despre Descartes de pe poziția mea de filosof *african,* dinspre *diferența* mea, instalîndu-mă, dimpotrivă, comod *în* Descartes, Leibniz şi Boole, în cadrul unei istorii a filosofiei şi a matematicii care, prin convenție tacită, era a noastră, a celor din amfiteatru, care împărtăşeam astfel o *aceeaşi identitate* de filosofi. Cei care credeau că mă apără de o acuzație neavenită, manifestîndu-şi prin murmure de dezaprobare reacția față de întrebarea surprinzătoare, nu făceau decît să comită un contrasens, probabil inevitabil. Dar ce anume întreba *de fapt* omul? A şti că nu era altul decît filosoful beninez Paulin Hountondji indică deja faptul că nu el invoca un fel de datorie de a prezenta subiectul sub un titlu de genul "Descartes din perspectivă africană" sau "Spiritul african şi gîndirea africană". După cum se ştie, printre tezele lui Paulin Hountondji figurează la loc de cinste afirmația că filosofia africană, în ultimă instanță, este pur şi simplu formată din totalitatea textelor scrise de filosofi care *se întîmplă să fie*

1. Vezi Actele colocviului: Bernard Bourgeois şi Jacques Havet (ed.), *L'Esprit cartésien,* Paris, Vrin, 2002.

2. Souleymane Bachir Diagne, "Esprit cartésien et mathématique de l'esprit", in Bernard Bourgeois şi Jacques Havet (ed.), *op. cit.*

africani. Ceea că Paulin Hountondji voia ca prezentarea mea să fie ceea ce fusese şi în acelaşi timp, tocmai în legătură cu "spiritul cartezian" (pentru că este adesea stabilit prin convenţie că asta înseamnă chiar spiritul modernităţii europene), să se vorbească despre faptul că ar fi putut fi evocate tradiţii ale gîndirii *de altundeva*. Cred că în acest sens am răspuns, dacă-mi amintesc bine, amicalei şi provocatoarei interpelări a lui Paulin Hountondji.[3]

Interpelarea voia să spună mai multe. Pe primul l-a exprimat Catherine Malabou[4], ca răspuns la întrebarea despre posibilitatea de a ignora situaţia de a fi femeie atunci cînd scrii filosofie. "Cum poţi, întreba ea ca răspuns la această întrebare, să-ţi însuşeşti, fără o altă formă a procesului, protocoalele tehnice şi simbolice ale unui discurs şi ale unei culturi în care ai fost, vreme de secole, punctul zero?"[5] Ceea ce spune Catherine Malabou despre femeia filosof exprimă şi interpelarea lui Paulin Hountondji adresată unui filosof african: da, este nevoie de prezenţa africanilor în toate marile întrebări, inclusiv cea despre istoria filosofiei, dar nu e deloc simplu pentru ei să se instaleze în *acelaşi,* în *identicul* unei istorii comune, "fără o altă formă a procesului": există de asemenea conştiinţa că acest "discurs" şi această "cultură" despre care vorbeşte Catherine Malabou au făcut, timp de secole, din "celălalt", adesea reprezentat prin trăsăturile africanului, "punctul lor zero".

La modul general, filosofii, cei despre care Roger-Pol Droit spune cu multă dreptate că "sînt, în cultura occidentală, însărcinaţi să vegheze la marile împărţiri (între adevărat şi fals, fiinţă şi neant, drept şi nedrept, acelaşi şi altul)", sînt cei care au efectuat deja o primă segregare între "sine" şi "restul", între omenirea *logosului* şi *barbari*[6]. În afara acestei umanităţi căreia i s-a încredinţat logosul nu există decît "puncte zero" ale filosofiei care, pentru a rămîne ea însăşi, trebuie să le menţină întotdeauna în afara casei gîndirii, precum Descartes, care închidea uşa cămăruţei lui în faţa lumii disparate, pestriţe, neîntemeiate în raţiune, pentru a se apleca cu mai multă atenţie asupra adevărurilor eterne. La fel, şi Kant insista asupra "purului" în materie de filosofie morală, pe care trebuie să avem grijă să o curăţăm de orice element empiric, element care n-ar putea aparţine decît exteriorului filosofiei,

3. Ceea ce publicul nu putea şti este complicitatea intelectuală pe care o am cu Paulin Hountondji, prin care am clarificat pentru mulţi dintre noi "chestiunea" filosofiei în Africa.

4. Filosof din linia *French theory,* influenţată de Derrida, Heidegger şi Deleuze. *(N. tr.)*

5. Interviu publicat în *La Nouvelle Revue Francaise,* nr. 593, 2010, p. 166.

6. Roger-Pol Droit, *Généalogie des barbares,* Paris, Odile Jacob, 2007, p. 19.

adică antropologiei. Iar atunci cînd Kant încetează să gîndească în cadrul filosofiei tocmai pentru a se plimba în antropologie, în "geografia" popoarelor şi a culturilor, se ştie că ţine despre "ceilalţi" discursuri nedemne de cel care a produs sublimele formulări despre imperativul categoric.

Cu toate acestea, nu trebuie să simplificăm şi să oferim imaginea unei istorii a filosofiei occidentale (în greacă mai întîi, apoi în latină, apoi în limbile europene) care s-ar fi constituit mereu prin gestul de a exclude celelalte "umanităţi" din reflecţia filosofică. Ar însemna să uităm că nici grecii înşişi nu s-au proclamat inventatorii filosofiei[7] sau că Descartes a declarat fără nicio problemă că algebra şi ceea ce dă ea de gîndit vine, aşa cum spune şi cuvîntul, din mediul străin al limbii arabe. De fapt, închiderea în sine a filosofiei europene s-a realizat mai ales în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. Roger-Pol Droit insistă asupra acestei chestiuni, cautînd – chiar în felul în care filosofii îşi înţeleg disciplina – motivele pentru ceea ce i se pare o "contractare a cîmpului de aplicare a termenului de «filosofie»"[8]. Desigur, problema cîmpului pe care îl acoperă termenul de "filosofie" este într-adevăr importantă, atunci cînd e vorba să ne întrebăm, de exemplu, dacă spiritualităţile indiene, chineze, sufite etc. sînt filosofie. Dar mai important şi primordial e faptul că misiunile civilizatoare cu care s-au simţit investite puterile coloniale europene au impus o mare împărţire, separînd de "restul" o Europă purtătoare, în chiar esenţa ei, a celei mai înalte manifestări a spiritului, filosofia, care nu poate să-i cuprindă aşadar pe cei care sînt meniţi să se europenizeze datorită colonizării, efectuînd astfel transmutaţia propriei *mentalităţi* în gîndire. Înaintea raţiunilor semantice, problema "filosofiilor de altundeva" este legată de situaţia colonială şi discursul etnologic în care se traduce aceasta, despre un "altundeva" care nu poate fi, în mod filosofic, fără contradicţie.

Dar de ce să le recunoşti de la început filosofilor excluderii, pe care îi evocă Roger-Pol Droit, privilegiul de a defini şi a închide în sine ceea ce a fost inventat în secolul al XIX-lea ca unică traiectorie a umanităţii europene, care nu s-ar fi născut decît din ea însăşi şi nu s-ar fi dezvoltat decît prin propriul ei telos, "cîmpul de aplicaţie" al cuvîntului "filo-

7. La începutul lucrării *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* Diogene Laertios se face astfel ecoul ideii răspîndite în vremea lui, după care, aşa cum observă Roger-Pol Droit (în "Introducerea" celor două volume ale antologiei *Philosophies d'ailleurs 1, les pensées indiennes, chinoises et tibétaines,* Paris, Hermann, 2009, p.18), "originile activităţii filosofice se găseşte la barbari".

8. *Idem,* p. 28.

sofie”? Altfel spus, de ce nu s-ar putea scrie pur şi simplu – fără referinţă la statutul lor de “punct zero” dat de perspectiva colonială din care au fost abordate – istoriile intelectuale produse de filosofiile dezvoltate în diferite societăţi omeneşti? În ceea ce priveşte filosofia în Africa, trebuie să examinăm tocmai în ce anume constă această istorie intelectuală ce rămîne în mare parte de făcut, precum şi aspectele ei cele mai importante.

Cum se prezintă filosofia în Africa? Trebuie pusă şi problema semnificaţiei cuvîntului “Africa”, dacă întrebarea despre ce e “filosofia” se ridică în momentul în care vorbim despre “filosofii de altundeva”. Trebuie să considerăm că Sahara desparte două lumi, cea arabo-berberă şi cea neagră? Trebuie – ca să mergem mai departe cu distincţiile – să considerăm că tot continentul este fragmentat în nenumărate ţinuturi culturale, care fac imposibilă caracterizarea a orice (artă, religie) ca fiind *africană,* fiindcă discursul valid pentru un anumit ţinut nu mai e valabil dincolo de graniţa sa? Astfel, printr-o mişcare interesantă de pendul, discursul asupra continentului a trecut de la generalizări neglijente cu privire la o africanitate identitică pretutindeni la juxtapunerea scrupuloasă, pînă la absurd, a singularităţilor teritoriale imposibil de subsumat îndărătul *unei* noţiuni de Africa. Astfel, în ciuda unor neîndoielnice aere de familie, te trezeşti spunînd ca Picasso, dar într-un cu totul alt sens: “arta *africană?* Habar n-am!”.

Şi atunci, Africa? Într-un interviu publicat în 2001[9], filosoful congolez Valentin Y. Mudimbe atrage atenţia asupra faptului ca volumul său *The Invention of Africa* porneşte tocmai de la întrebarea “Ce este Africa? Ce înţelegem prin Africa atunci cînd întrebuinţăm acest termen?”. Iar Mudimbe explică:

> “A pune întrebarea înseamnă a face loc pentru distincţii semantice care se impun pe furiş. Avem Africa de Nord, Africa sahariană, Africa subsahariană şi Africa australă. Uneori sînt întrebuinţate categorii de ordin lingvistic care determină o altă geografie, în care se disting Africa arabofonă, Africa anglofonă, Africa lusofonă, Africa francofonă.[10]

9. Textul acestui interviu, publicat iniţial în Congo, în *Revue africaine de la science de la mission,* nr. 14–15, 2001, de către Hippolyte Mimbu Kilol, sub titlul “Mudimbe et sa quête méthodique de l’excellence. Entretien avec V. Y. Mudimbe à l’occasion de ses 60 ans”, reluat în volumul coordonat de Alphonse Mbuyamba-Kankolongo, *Pour un nouvel ordre africain de la connaissance: Hommage à V. Y. Mudimbe,* Paris, Paari, 2011.

10. *Idem*.

În ceea ce priveşte aceste ultime categorii lingvistice, se ştie că ele pun problema celorlalte limbi vorbite pe continent, care sînt astfel marginalizate: este vorba de diferitele dialecte berbere şi de limbile africane numite uneori “endogene”. De asemenea, în ceea ce priveşte prima serie de diviziuni, se ştie care a fost justificarea “filosofică” dată în *Prelegerile de filosofia istoriei* ale lui Hegel.

Geografia are, după Hegel, o importanţă crucială pentru istoria spiritului. În particular, pentru un pămînt, e important mai ales faptul de a fi pătruns din toate părţile de ape, fiind astfel deschis către infinitul mării, care nu este altul decît cel al spiritului. Or, Hegel, privind harta care oferă spre lectură identitatea continentului african, crede că se impune o constatare, şi anume faptul că Africa este o masă repliată asupra ei înseşi, închisă, aşa cum te ghemuieşti ca să dormi, într-o adevărată noapte a spiritului. Aşadar, el separă pe hartă ceea ce va numi “Africa propriu-zisă” de Egipt, mai întîi, pe care îl leagă de Asia, apoi de Magreb, al cărui desen exprimă destinul său de a prelungi Europa, devenind colonia acesteia. Una dintre concluziile trase de Hegel din aceste consideraţii grăbite despre Africa (trebuie spus repede puţinul care e de spus despre Africa, indică el, pentru a nu mai reveni asupra acestui subiect) este că sclavia, cea a traficului triunghiular, care este în sine ceva rău, poate totuşi să reprezinte ieşirea în afara nopţii spiritului; acest comerţ cu oameni le deschide africanilor posibilitatea de a-şi coace inteligenţa şi talentele pe o scenă mai favorabilă. Şi pentru a ilustra acest argument, Hegel citează cazul unui medic african care, ajuns în condiţii radical diferite, cele din Lumea Nouă, a devenit cunoscut ca inventator al unui medicament împotriva unei anumite boli.

Vom face aici două remarci. Prima vine ca o consecinţă a evocării sclaviei, care adaugă o dimensiune suplimentară întrebării “Ce înseamnă Africa?”. Crearea, în Lumea Nouă, a unor diaspore de populaţii de origine africană înseamnă şi că Africa nu e doar în Africa. De altfel, este exact ceea ce a afirmat şi Uniunea Africană, luînd decizia simbolică de a adăuga celor cinci “regiuni” ale continentului, chemate să constituie spaţii integrate pe planuri multiple – cultural, social, economic şi politic –, o a şasea regiune, cea a diasporelor. Iar pe plan filosofic, conceptul de *Filosofia africana,* în care termenul latin “africana” traduce în acelaşi timp o africanitate continentală şi una diasporică, este chemat să întrupeze o anumită continuitate şi comunitate între cele două.[11]

11. “Filosofia africana *[Africana Philosophy]* este numele dat unui cîmp emergent şi mereu în dezvoltare – de idei, spaţii de idei, eforturi intelectuale, discursuri, reţele discursive din interiorul şi de dincolo de filosofia universitară – care a fost recu-

A doua remarcă privește consecința acestei partiții hegeliene a Africii, care împiedică tocmai posibilitatea de a gîndi istoria intelectuală a acestui continent. A rupe Africa de Nord de Africa subsahariană înseamnă a face din Sahara zidul care n-a existat niciodată, a transforma în frontieră – mai rău, în barieră de netrecut – acest spațiu care, dimpotrivă, a fost mereu deschis și parcurs de fluxuri diverse: omenești, comerciale, intelectuale... Astfel, în particular, islamizarea unei mari părți din Africa subsahariană e strîns legată de existența unor rețele comerciale care leagă această regiune de Africa mediteraneană și, dincolo de aceasta, de restul lumii musulmane. Aceste rețele nu puteau să nu constituie și căi de transmitere a cunoașterilor islamice, fapt atestat de importantele centre de învățămînt care s-au dezvoltat, de pildă, în vestul Africii (așa-numita *Bilād-as-Sudān,* "țara celor negri", sau pur și simplu *Sudān*), în timpul imperiilor Mali și Songhay. Orașul legendar Timbuktu, răspîntie comercială a căilor transsahariene, e fără îndoială modelul acestor centre.[12] Timbuktu este astăzi un martor și un simbol care ne amintește acest fapt important, prea adesea ignorat atunci cînd se examinează istoria intelectuală a Africii și mai ales cea a filosofiei africane: pur și simplu nu este adevărat că, în esența lor, culturile africane ar fi culturi ale oralității. Înainte de a reduce problema filosofiei africane la "rațiunea orală"[13] africană, trebuie și să evaluăm mai întîi ceea ce s-a scris și s-a predat în Africa din disciplinele filosofice, de pildă în domeniul logicii

noscut de organizațiile profesionale ale filosofilor, naționale și internaționale, inclusiv de Asociația Americană de Filosofie, începînd din anii 1980. Astfel, această denumire nu trimite la o anumită filosofie, la un sistem, o metodă sau o tradiție filosofică. Filosofia africana este mai degrabă un concept metafilosofic de ordinul trei, un concept-valiză care subsumează și organizează diverse eforturi filosofice – adică activități de reflecție, gîndire critică, argumentație și expresie estetică – în care sînt angajate persoane și grupuri africane și de origine africană: autohtoni care locuiesc pe continentul african sau persoane provenite din diversele diaspore africane. În orice caz, esențialul acestei munci filosofice a fost consacrat ordonării și conferirii de sens unei existențe individuale și împărțite, lumilor naturale și sociale, găsind în același timp răspunsuri la provocări recurente, emergente, ce repun în chestiune în mod radical însăși existența, în scopul supraviețuirii, continuării și înfloririi de-a lungul generațiilor." Lucius T. Outlaw Jr., "Africana Philosophy", in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford of Philosophy (Winter 2010 Edition)*. Vezi: http://plato.stanford.edu/archives/win2010 /entries/africana/.

12. Vezi Shamil Jeppie și Souleymane Bachir Diagne (ed.), *The Meanings of Timbuktu,* Human Sciences Resource Council/Codesria, 2008. Vezi și cartea lui John Hunwick despre literatura africană în scriere arabă: *Arabic Literature of Africa,* Leiden, Brill (6 volume apărute între 1994 și 2004).

13. Vezi Mamousse Diagne, *Critique de la raison orale*, Paris, Karthalla, 2005 și *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire,* Paris, Karthalla, 2005.

de tradiție aristotelică, cu mult înainte de apariția școlii care va fi numită "europeană". Istoria gîndirii filosofice din Africa, de ieri ca și astăzi, este, ca peste tot, o istorie a întîlnirilor. După cum scrie Séverine Kodjo – Grandvaux: "Filosofiile africane operează fără încetare deteritorializări și reteritorializări ale unor filosofii și concepte care le sînt străine, construindu-se ca întîlniri"[14].

Toate aceste întrebări au fost evocate pentru că ele constituie tot atîtea aspecte ale problemei generale a unei "filosofări africane". Fără a putea evita examinarea lor pe parcurs, le-am amintit fără a insista prea mult aici. Într-adevăr, lucrarea de față se vrea a fi mai degrabă un "memento" sau un "sinopsis" al activității filosofice în Africa. Asta înseamnă că nu are pretenția de a fi exhaustivă, chiar dacă scopul rămîne cel de a lămuri aspectele esențiale ale subiectului. Asta mai înseamnă, de asemenea, că nu ne vom obosi aici cu introduceri la problema, evident interminabilă, a caracterului filosofiei africane. Fiindcă mișcarea se demonstrează din mers, trebuie pur și simplu să începem prin a observa că astăzi, în multe universități, mai ales americane, ce-i drept, există un învățămînt în domeniul filosofiei africane sau *africana*[15], care cunoaște o dezvoltare din ce în ce mai importantă, tradusă de asemenea prin publicații tot mai numeroase, inclusiv lucrări de referință.[16] Cel mai bun punct de plecare este deci cel care postulează existența unui cîmp de întrebări, a unui spațiu de dezbateri numite "africane" sau *"africana",* centrat în jurul anumitor problematici; dintre acestea, Lewis Gordon a propus trei problematici care pot fi considerate principale: antropologia filosofică, filosofia liberării și evaluarea metacritică a rațiunii.[17]

În consecință, am considerat că abordarea care ar corespunde cel mai bine dorinței de a face tocmai un "sinopsis" ar consta în tratarea următoarelor patru întrebări:

14. Severine Kodjo-Grandvaux, "Vous avez dit philosophie africaine?", *Critique*, nr. 771–772, 2011.

15. Vezi Lewis Gordon, *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought,* New York, Routledge, 2000 și *An Introduction to Africana Philosophy,* Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2008.

16. Vom cita două: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy,* Oxford, Blackwell, 2003; F. Abiola Irele și Biodun Jeyifo (ed.), *The Oxford Encyclopedia of African Thought,* Oxford, Oxford University Press, 2010.

17. Vezi interviul cu Lewis Gordon publicat în numărul special al revistei *Critique*.

1. Cea a unei filosofii a forței de a trăi și a discursului estetic. E vorba de examinarea ideii că religiile africane tradiționale, numite astfel pentru a le distinge de religiile Cărții – creștinismul și islamul –, sînt întemeiate pe o ontologie specifică a forțelor vitale, care-și găsește expresia, de asemenea, în diferite tradiții artistice de pe continent.

2. Cea a timpului și perspectivei legate de limbile africane. Este vorba de analiza controversei care îi opune pe filosofii care au crezut că pot stabili, din manierele de a exprima timpul și calendarele din anumite limbi africane, o concepție africană a timpului, considerată concretă, lipsită de o dimensiune adevărată a viitorului, altor filosofi, care afirmă exact contrariul, pe baza considerațiilor privind alte limbi africane.

3. Cea a oralității și a scriiturii în relație cu gîndirea filosofică.

4. Cea a gîndirii politice, mai ales felul în care socialismele africane s-au prezentat, simultan, ca doctrine ancorate într-o anumită filosofie africană a comunității, dar și purtătoare ale unei modernități în interiorul căreia trebuia să-și găsească și continentul african căile propriei sale dezvoltări. Această problemă se deschide apoi, în mod natural, spre chestiuni legate de drepturile omului și democrație în Africa.

Mulțumiri

Pentru aceste "reflecții despre filosofie în Africa" am profitat de remarcile amicale ale lui Ramatoulaye Diagne, profesoară la Universitatea Cheikh Anta Diop din Dakar, Vincent Debaene, colegul meu de la Universitatea Columbia, Philippe Gouet, profesor la Rennes, Chike Jeffers, profesor la Halifax, Yala Kisukidi, profesoară la Universitatea din Geneva. Le adresez toată recunoștința mea. De asemenea, și participanților seminarului despre "Mișcările sociale și culturile de opoziție din Africa", animat de Maria-Benedita Basto (Paris 4- Ceaf), Françoise Blum (CHS), Pierre Guidi (Cemaf), Elikia M'Bokolo (Ceaf), Ophélie Rillon (Cemaf), de la Centrul de Istorie Socială de pe strada Mahler: mulțumesc mai ales pentru o discuție bogată despre "socialismele africane".

Forța de a trăi

Dacă teoria mea este precisă, tot ceea ce s-a scris pînă acum asupra etnologiei și tot ce se va scrie de acum încolo va trebui să-și caute temeiul cel mai adînc și cel mai înalt complement în principiile filosofiei forțelor.

Placide Tempels (scrisoare adresată lui Hulstaert)[1]

Filosofia bantu: o operă contradictorie

Se poate susține că lucrarea părintelui reverend Placide Tempels, *Filosofia bantu*[2], este una dintre operele de pionierat care au făcut din filosofia numită "africană" o problemă importantă pentru reflecția filosofică în general. Lucrarea a fost mai întîi întîmpinată cu fervoare, în momentul apariției, în 1949, de un mare număr de intelectuali africani. Imediat, Léopold Sédar Senghor a decretat-o indispensabilă din orice bibliotecă, iar Alioune Diop, în prefața sa, a considerat-o cea mai importantă carte scrisă pînă atunci despre Africa: esențială pentru omul negru, declara el, această carte era la fel de importantă pentru oricine voia să îi înțeleagă pe africani.[3] Se știe motivul entuziasmului exprimat de Senghor și Alioune Diop, dar și de Cheikh Anta Diop și mulți alții: datorită acestei cărți a părintelui Placide Tempels, "filosofia africană" nu mai era, așa cum o arată și titlul, un oximoron.

Filosofia bantu dădea astfel un exemplu al sarcinii care trebuie îndeplinite de către cel care este în același timp filosof și african. Pe acest model au fost publicate multe reflecții asupra filosofiei sau gîndirii cută-

1. François Bontinck, *Aux origines de la philosophie bantoue. La Correspondance Tempels–Hulstaert* (1944–1948), traducere și note de François Bontinck, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1985, p. 66.

2. Placide Tempels, *La Philosophie bantoue,* traducere de A. Rubbens, Paris, Présence Africaine, 1949.

3. Philippe Verdin, în excelenta biografie dedicată lui Alioune Diop, creatorul revistei și apoi a editurii Présence Africaine, ne informează că "Alioune a creat această editură [...] pentru a putea difuza această carte". Și adaugă: "într-adevăr, era imposibil să găsești un editor pentru o carte consacrată Africii în care să nu fie vorba nici de safari, nici de politică, nici de apologetică". Philippe Verdin, *Alioune Diop, Le Socrate noir,* Paris, Desclée de Brouwer, 2010, p. 199. După o primă editare a volumului de Lovania, Elisabethville, Katanga (provincie a RD Congo, astăzi, *n. tr.*), *Filosofia bantu* a fost într-adevăr prima lucrare editată de Présence Africaine, la înființarea editurii în 1949.

rui sau cutărui popor, ba chiar despre "spiritul" sau "gîndirea" africană în general. De fapt, adjectivul "bantu" a fost pentru mulți, implicit sau explicit, considerat ca o sinecdocă pentru "african". Ceea ce ridică desigur o problemă, care va fi examinată mai tîrziu.

Cartea avea apoi să devin[illegible]ta furiei iconoclaste exprimată de o generație ulterioară de intelectuali africani. Aceasta putea să declare, ce-i drept, că nu făcea decît să prelungească și să amplifice neîncrederea instinctivă și scepticismul unui alt înaintaș, Aimé Césaire, care, spre deosebire de prietenul său Senghor, nu pierduse ocazia să-și manifeste imediat sarcasmul față de acest misionar belgian care-și mărturisea grija de a cunoaște "filosofia bantu" cu scopul de a salva opera colonială. Într-adevăr, revolta era prezentă, o revoltă din ce în ce mai perceptibilă și organizată, condusă de cei pe care Tempels îi considera niște pseudo-"evoluați", simpli dezrădăcinați în ochii lui, fără căpătîi și fără credință: din cei care fac probleme prin însăși ființa lor. Scepticismului lui Césaire i-a urmat, cumva ca o continuare, critica radicală, "teoretică" a lucrării, la începutul anilor 1970: această filosofie bantu, și toate cele cărora le servise de model – wolof, akan, yoruba... – trebuiau puse la locul lor: în raionul de etnologie și prelungiri etno-filosofice, pentru ca peisajul intelectual african să nu se trezească în harababura generată de confuzia genurilor. Pentru ca "adevărata" filosofie africană să devină posibilă, cea care s-ar oferi lecturii în scriitura unor autori care și-ar asuma responsabilitatea individuală a tezelor, argumentelor, propozițiilor lor...

Înainte de a examina aceste evaluări contradictorii, voi aminti un fapt și voi face o precizare. *Filosofia bantu* este astăzi pur și simplu o carte importantă, cea care a marcat începutul filosofiei africane[4] ca disciplină academică predată azi în cele mai bune departamente de filosofie, adică în cele care au îndrăznit să conteste ideea filosofiei ca istorie a spiritului, a cărei geografie s-ar confunda în mod firesc cu aceea a unei Europe grecești, latine, creștine, moderne și în sfîrșit contemporane. Această carte pune problemele unui mod african de a filosofa, a propriilor sale moduri de existență, la ieșirea din cel de-Al Doilea Război Mondial, atunci cînd decolonizările se anunțau în eșecurile unui imperialism care nu mai putea să se susțină singur.

Precizarea cuvenită este că, la drept vorbind, cartea părintelui Tempels nu era prima lucrare de acest gen despre filosofia popoarelor bantu. Să amintim, de pildă, cercetarea britanicului Brelsford William Vernon, care s-a trezit în 1930, la 23 de ani, funcționar în Rhodesia de Nord, pentru că nu trecuse examenul de *Indian Civil Service,* care i-ar fi deschis porțile pentru o carieră colonială considerată a fi prestigioasă, în țara numită pe atunci "Perla Coroanei". Hotărît să profite cît mai mult de situația sa, Brelsford a început să se intereseze de riturile de purificare ale anumitor populații locale, publicînd apoi, în 1935, o lucrare mai teoretică despre *Filosofia primitivă*. Englezul a fost, așadar, primul care a găsit titlul, dar desigur nu pe cel bun: adăugarea adjectivului "primitiv" limita importanța cuvîntului "filosofie". Te ducea cu gîndul mai degrabă la "mentalitate". Din contră, asocierea "filosofiei" cu "bantu"[5], un grup concret de popoare africane, dădea o cu totul altă greutate: un subiect african, chiar colectiv, era declarat posesorul unui sistem filosofic.

Tempels, "misionar și belgian", nu putea primi vreun elogiu din partea lui Aimé Césaire, în rechizitoriul fără concesii făcut de acesta împotriva dominației: *Discurs despre colonialism*[6]. Filosofia bantu a lui Tempels nu era altceva decît o operă "mîloasă și pestilențială", al cărei scop unic era cel de a contracara "materialismul comunist" care amenința, se pare, să facă din negri niște "vagabonzi morali"[7]. De fapt, Césaire nu se mai obosea să critice, adică să examineze ceea ce spunea părintele Tempels: îl respingea cu totul.

Césaire are dreptate să denunțe inițiativa de a scruta *filosofia bantu* ca fiind eminamente politică. În momentul în care această operă a fost scrisă, devenea din ce în ce mai clar că ordinea colonială nu mai putea să existe ca înainte. Europa nu se mai putea preface că are de-a face, vorbind despre Africa, numai cu o umanitate primitivă, menită în mod natural să se lase condusă de ea, una care nu avea nimic de zis despre ființă, om, adevăr, cunoaștere, frumos, dreptate, una care de fapt nu avea nimic de spus. E. Possoz, care a prefațat cartea lui Tempels cu un text datat 20 iulie 1945, sublinia că principalul merit al cărții era cel de a deschide o nouă eră în istoria colonială: Europa colonizatoare își recunoștea "erorile etnologice din trecut" și înțelegea că trebuia să fie de acum mai atentă cu ceea ce puteau *gîndi* "alții". În propria sa prefață la car-

4. Mamoussé Diagne notează cu dreptate că avem de ce "să privilegiem figura misionarului belgian Tempels", chiar dacă își scrie cartea de căpătîi la aproape zece ani după ce începuseră discuțiile în jurul cărora avea să se organizeze mișcarea Negritudinii. "Într-adevăr, acest misionar poate funcționa ca paradigmă originară, origine înțeleasă nu în sens cronologic, ci în sens teoretic și filosofic. [...] N-am putea să trecem sub tăcere faptul că discuțiile despre existența sau non-existența unei filosofii africane trimit adesea la opera lui ca referință inconturnabilă." Memossé Diagne, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire,* Paris, Karthala, 2007, p. 15.

5. E vorba, mai precis, de etnia bantu baluba din Congo.

6. Vezi https://archive.org/stream/DiscoursSurLeColonialisme/Césaire_djvu.txt.

7. Mamoussé Diagne, *op. cit.*, p. 20.

tea publicată la Editura Présence Africaine, Alioune Diop scria: „Sînt secolele în care [Europa] nu se reflectă decît în oglinda propriei sale conştiinţe, condamnîndu-se la a nu se cunoaşte, la a nu cunoaşte viaţa decît incomplet, de vreme ce îi privează pe ceilalti [...] de Privire, de Cuvînt, cele care ar fi reuşit să definească şi şă reveleze Destinul Omenirii”[8].

Însuşi Tempels indică cu claritate intenţia politică a cărţii sale: “la nivel înalt nu se mai ştie cărui sfînt să i te mai închini pentru a conduce popoarele bantu, [...] aici nu se poate stabili o politică indigenă stabilă, mai puţin ca niciodată, şi [...] rămîi neputincios cînd e vorba să furnizezi directive solide şi demne de crezare pentru a asigura evoluţia şi civilizarea negrilor”.

Aşadar, este vorba de a-i învăţa pe cei pe care situaţia colonială îi pune să “trăiască printre indigeni” să “înţeleagă popoarele bantu”, să se facă “înţeleşi de ele” şi să evite, “crezînd că «civilizează», să atenteze la «om», aducă să contribuie la creşterea numărului de dezrădăcinaţi, ori să devină un artizan al revoltelor”[10]. Pentru că de “revolte” nu duceau lipsă.[11] Ele erau înfăptuite îndeosebi de aceşti “evoluaţi”, despre care trebuie reamintit că ei constituiau pentru misionarul belgian simptomul însuşi al unei colonizări care era pe punctul de a se întoarce împotriva ei înseşi.

De altfel, nimic nu traduce mai bine această inegalitate, această asimetrie esenţială, constitutivă a raportului colonial, decît constatarea, facută din capul locului de către misionar şi considerată ca mergînd de la sine, că nu se pune problema de a se imagina nici pentru o secundă ca *muntu* însuşi – subiectul bantu – să poată, în vreun fel, prezenta sistemul ontologic a cărui expresie erau chiar atitudinile sale fundamentale, felul său de a fi în lume. El îl aşteptase pe omul alb pentru aceasta, oferindu-se astfel colonizării şi, în mod natural, unei evanghelizări care ar fi îndeplinit misiunea din filosofia sa. Dar atunci cînd, pe de altă parte, părintele Tempels se întreabă dacă “înţelepciunea popoarelor bantu este [...] critică”[12], nu e vorba de o întrebare pur şi simplu retorică, al cărei răspuns aşteptat ar fi un “nu” categoric. Dimpotrivă, crede misionarul, este justificată folosirea cuvîntului “filosofie” cu referire la popoarele bantu, în locul altor noţiuni mai neutre, mai edulcorate într-un anume sens, ca de pildă “viziune despre lume”, “gîndire” sau “înţelepciune”. Dacă filosofia forţelor impregnează şi “pătrunde totalitatea cunoştinţelor” negrilor, chiar dacă nu le apare acestora în mod limpede ca “un domeniu în care funcţionează raţionamentele unei filosofii critice raţionale”[13], nu-i mai puţin adevărat că exigenţa de a se întemeia pe “observarea realităţii şi pe deducţiile care pot fi extrase din experienţa omenească” este foarte prezentă, făcînd din “filosofia popoarelor bantu [...] o filosofie critică avînd aceeaşi îndreptăţire ca sistemele noastre occidentale”[14].

Lucien Lévi-Bruhl, pentru a întări o identitate europeană raţională, logicistă şi filosofică, fabricase pentru “alţii” o mentalitate “primitivă” şi “prelogică”, una care ignora principiul contradicţiei şi legea cauzalităţii. Fără să-i pronunţe numele, tocmai acest prelogism al filosofului-etnolog francez era respins de *filosofia bantu*.[15] E important să insistăm asupra semnificaţiei acestei respingeri şi să lămurim mai mult miza filosofică generală, punînd-o în relaţie cu alte refutaţii ale etnologiei à la Lévy-Bruhl, pe care le regăsim în anii 1930 sub pana lui Henri Bergson sau a lui Ludwig Wittgenstein.[16]

Lecţia lui Bergson este în întregime conţinută în pasajul din *Cele două surse ale moralei şi religiei* în care el recuză teza prelogismului, pe care Lévy-Bruhl crede că o poate stabili pornind de la ideea că primitivul ar fi indiferent faţă de cauzele secunde, explicînd mereu printr-o cauză “mistică” fenomenul pe care raţiunea noastră sănătoasă (noi, adică omenirea neprimitivă) ne-a învăţat să îl raportăm la principiile naturale invariabile. Inferenţa potrivit căreia “sălbaticul” ignoră relaţia dintre cauză şi efect este ea însăşi ilogică, spune în cele din urmă Bergson. Ea este contradictorie, în primul rînd, deoarece comportamentul unui om care se bazează “pe curentul unui rîu pentru a-şi conduce barca, pe tensiunea

8. Alioune Diop, “Niam M'paya ou la fin que devorent les moyens”, prefaţă la *La Philosophie bantoue*.

9. *Idem,* p. 17–18.

10. *Idem,* p. 17.

11. Tempels menţionează revoltele din februarie 1944, în special cele de la Elizabethville.

12. Termenul trebuie înţeles ca în sintagma “filosofie critică”. (*N. tr.*)

13. *Idem,* p. 61.

14. *Idem,* p. 62. Ceea ce nu împiedică, precizează Părintele Tempels, datoria de a verifica dacă observaţia este condusă corect şi deducţiile sînt valide.

15. Paulin Hountondji observă: “Dacă Tempels scrie *La Philosophie bantoue* (1945), o face pentru a respinge tezele prelogismului care, în mod direct sau indirect, conferă o imagine excesiv de negativă tuturor popoarelor numite primitive. Tezelor aventuroase ale lui Lévy-Bruhl şi ale discipolilor lui li se putea opune teza, generoasă în felul ei, a unei raţionalităţi *sui generis,* pe care o puteam uşor reconstitui, şi care valida eticheta de filosofie”. Paulin Hountondji, “Préface”, in Mamoussé Diagne, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire,* Paris, Karthala, 2007, p. 6.

16. Să nu uităm că însuşi Lucien Lévy-Bruhl şi-a renegat în acei ani primele sale teze asupra prelogismului.

arcului pentru a-şi lansa săgeata, pe topor pentru a începe să taie un trunchi de copac, pe dinţi pentru a muşca sau pe picioare pentru a merge" arată că acel om este întru totul conştient de ceea ce înseamnă invariabilitatea legilor naturale.

Aici trebuie citat, aici, in extenso, Bergson:

> Cînd primitivul apelează la o cauză mistică pentru a explica moartea, boala, sau orice alt accident, care este de fapt operaţia întreprinsă de el? Vede, de pildă, un om care a fost ucis de un bolovan desprins, într-o furtună, dintr-o stîncă. Va nega el că stînca era deja crăpată, că vîntul a smuls piatra, că şocul a crăpat craniul? Desigur că nu. Asemenea nouă, şi el constată acţiunile acestor cauze secunde. Şi atunci, de ce mai introduce o "cauză mistică", de pildă dorinţa unui spirit sau a unui vrăjitor, erijînd-o în cauză principală? Să privim mai îndeaproape: vom vedea că ceea ce explică primitivul prin cauza "supranaturală" nu este efectul fizic ca atare, ci *semnificaţia lui umană,* importanţa sa pentru om şi, în particular, pentru un anume om bine determinat, cel strivit sub piatră. Nu e nimic ilogic, deci nici "prelogic", nici ceva ce ar mărturisi o "impermeabilitate la experienţă" în credinţa că o cauză este direct proporţională cu efectul ei; şi că odată constatate crăpătura stîncii, direcţia şi violenţa vîntului – deci datele pur fizice, care nu pot fi puse pe seama omului –, rămîne de explicat faptul acesta, capital pentru noi, care este moartea unui om. Cauza îşi conţine deci în întregime efectul, spuneau odinioară filosofii; şi dacă efectul are o mare semnificaţie umană, şi cauza va trebui să aibă cel puţin o aceeaşi semnificaţie; în orice caz, efect şi cauză aparţin aceleiaşi ordini: cea a *intenţiei*.[17]

Ceea ce aminteşte aici Bergson este că principiul raţiunii suficiente este întotdeauna prezent, lizibil, chiar şi în cazul recursului la o "cauză mistică". Un asemenea apel este, spune filosoful, o "operaţie" ce ascultă pe deplin de principiul raţiunii care cere cauzei să fie proporţională cu efectul. Spre a fi, după cum spunea Descartes, "cel puţin tot atîta realitate în cauza finală ca în efectul ei: căci de unde îşi poate extrage efectul realitatea, dacă nu din cauza lui?"[18]. Dacă un om moare şi omul nu acceptă moartea din întîmplare, din cauza vîntului sau a unei fisuri într-o stîncă, atunci concluzia nu poate aparţine acestei raţiuni a noastre, care e o căutare a sensului, pe care o avem cu toţii în comun, noi animalele umane care ştim că vom muri. Invocarea "intenţiei" răspunde tocmai acestei probleme a sensului. Este adevărat şi că alte răspunsuri sînt posibile, răspunsuri care, pentru raţiune, ar avea poate mai multă validitate sau ar putea pretinde să o satisfacă mai mult. Dar acestea nu l-ar contrazice pe primul, şi anume că toate aceste răspunsuri se adresează, la fel ca *intenţia, aceleiaşi întrebări* despre condiţia umană. Aceasta este ideea reamintită de Bergson, împotriva ideii unei umanităţi separate, implicată de noţiunea de "mentalitate primitivă", atunci cînd arată, cu ajutorul unor exemple precise, că această mentalitate este şi cea a "civilizatului", a cărui "logică" nu mai deţine monopol.

Bazîndu-se pe principiul umanist că nimic din ceea ce face un alt om nu-mi este străin – pe care îl verifică astfel –, Bergson a administrat o lecţie de logică şi bun simţ elementar unei etnologii cît se poate de nerăbdătoare să fabrice alteritatea. Aceeaşi lecţie o predă, în termeni comparabili, *Observaţiile* pe care *Creanga de Aur* a lui Frazer i le inspiră lui Ludwig Wittgenstein începînd cu 1930.[19]

Jacques Bouveresse are dreptate să declare, referindu-se la Wittgenstein, că "într-un fel, şi cu condiţia să înţelegem care era adevăratul lui obiectiv, se poate spune că nu s-a ocupat de nimic altceva decît de antropologie"[20]. Bouveresse citează paragraful 206 din *Cercetări filozofice,* în care Wittgenstein aminteşte următorul lucru: "comportamentul obişnuit al oamenilor este sistemul de referinţă cu ajutorul căruia interpretăm un limbaj care ne e străin"[21]. Bouveresse scrie: "a face abstracţie de acest sistem de referinţă minimal înseamnă a trata pe cineva considerat la modul abstract ca fiind un om ca şi cum n-ar avea nimic omenesc"[22], evocînd apoi remarca, la fel de plină de bun simţ, pe care o face logicianul W. V. Quine, despre pretinsul prelogism al "mentalităţii primitive". Admiţînd "caricatura" sau "simplificarea exagerată" din teza lui Lévy-Bruhl, Quine scrie:

17. Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei şi religiei,* traducere de Diana Morăraşu, Iaşi, Institutul European, 1992, p. 140. Am subliniat "semnificaţie umană", aşa cum apare în originalul citat de Souleymane Bachir Diagne. *(N. tr.)*

18. Descartes, *Méditations métaphisiques,* Paris, Flammarion, 1992, p. 1[illegible]7.

19. Vezi Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer,* urmată de Jacques Bouveresse, *L'Animal cérémoniel, Wittgenstein et l'anthropologie,* Paris, L'Age d'homme, 1982.

20. *Idem,* p. 92

21. Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filozofice,* traducere de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu, Bucureşti, Humanitas, 2004, p. 202.

22. *Idem,* p. 116.

să presupunem că se afirmă că aceşti indigeni acceptă cu sens de adevăr o anumită propoziţie barbară *(heathen)* de forma "q ka bu q", a cărei traducere în franceză (originalul spune, desigur, "în engleză") are forma "p şi non p". Trebuie atunci să ne întrebăm care e calitatea traducerii şi ce metodă a folosit lexicograful? Dacă trebuie să căutăm o raţiune suficientă pentru a respinge adoptarea de către lexicograf a lui "şi" şi "nu" pentru a traduce "ka" şi "bu", acceptarea de către indigeni a lui "q ka bu q" ar fi desigur suficientă. Sîntem forţaţi să constatăm că teza existenţei unor popoare prelogice n-are niciun sens; prelogismul este o caracteristică creată de traducători proşti.[23]

Aceasta este intenţia lui Wittgenstein atunci cînd îi reproşează lui Frazer că nu ţine cont de ceea ce se află la temelia unei adevărate comparaţii între culturi diferite – a "formelor de viaţă": atenţia pentru ceea ce spune celălalt cu adevărat, care se sprijină şi ea pe dimensiunea etică a traducerii, despre care vorbeşte Antoine Berman[24], ca dimensiune a umanităţii despre care ştiu că se află în faţa mea, în semnele pe care învăţ să le descifrez, şi care exprimă o atenţie îndreptată cu adevărat înspre celălalt, în ceea ce are mai familiar. Căci postura diferenţialistă, aceea care manifestă convingerea apriorică a etnologului că are de a face cu un *alt* fel de a fi om, care este atît de străin încît poate susţine că "p şi non p" au aceeaşi valoare de adevăr, nu face decît să inventeze ea însăşi ceea ce caută: tocmai diferenţa pe care nu o mai putem "înţelege" decît ca pe o inconsecvenţă care contrariază. Astfel, Wittgenstein spune despre Frazer că, la urma urmei, "e mult mai «sălbatic» decît majoritatea sălbaticilor", deoarece "explicaţiile pe care le dă practicilor primitive sînt mult mai simpliste decît sensul acestor practici"[25]. Nu e deci de mirare că acest raţionament face ecou întrebării pe care Bergson i-o adresează lui Lévy-Bruhl:

Dar, vom răspunde eminentului filosof, reproşîndu-i primitivului că nu crede în hazard, sau măcar constatînd, ca o trăsătură caracteristică mentalităţii sale, că nu crede în el, nu veţi admite, dumneavoastră, că există hazard? Şi, admiţînd acest lucru, sînteţi sigur că nu recădeţi în această mentalitate primitivă pe care o criticaţi, pe care vreţi în tot cazul să o distingeţi în mod esenţial de mentalitatea dumneavoastră?

Aceste respingeri logice ale construcţiei etnologice a alterităţii pe modelul gîndirii lui Lévy-Bruhl, formulate de Bergson şi de Wittgenstein, ne înlesnesc o mai bună evaluare a semnificaţiei *filosofiei bantu*. Această operă este în acelaşi timp neocolonială şi postcolonială în felul ei de a trata problema traducerii. Putem folosi aici distincţia stabilită de Antoine Berman. Pentru acesta, există într-adevăr o traducere care "se pliază pe o comandă asimilatoare şi reductivă, constituindu-se ca agent al său". Rezultatul acesteia, spune el, sînt "traduceri etnocentrice, adică ceea ce putem numi «traduceri proaste»". Ceea ce "se opune prin natură acestei comenzi" este, scrie el, "dimensiunea etică a traducerii: esenţa traducerii este aceea de a fi deschidere, dialog, metisaj, decentrare. Traducerea înseamnă fie relaţie, fie nimic"[26].

Vom putea constata atunci că cele două aspecte coexistă, în mod contradictoriu, în *filosofia bantu*. "Comanda asimilatoare şi reductivă" duce la ideea că *muntu* n-ar putea articula în mod explicit filosofia al cărei purtător este, sau care, mai degrabă, ar fi "depusă" în limbajul lui şi în felul său de a vedea, şi pe care doar subiectul european va putea să o *traducă,* adică să o scoată la iveală în mod explicit. Traducerea este folosită în acest sens de "guvernamentalitatea" colonială (ca să reluăm conceptul lui Michel Foucault), iar aceasta e ceea ce denunţă, pe drept cuvînt, Aimé Césaire. Dar, pe de altă parte, există şi voinţa unei comparaţii, a dialogului, voinţa de a efectua o traducere care să fie atenţie şi deschidere. Acest lucru este de altfel în spiritul etnologic al anilor '30 şi '40, cînd Tempels studiază limbile şi culturile popoarelor bantu, cînd abordările culturaliste insistă de-acum pe coerenţa internă a societăţilor considerate mai demult ca fiind prea "primitive" pentru ca noi să le putem într-adevăr "înţelege".[27] Dimpotrivă, tocmai pentru a o cu-

23. W. V. Quine, "Carnap and Logical Truth" in *The Ways of Paradox and Other Essays,* New York, Random House, 1966, p. 102.

24. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique,* Paris, Gallimard, 1984.

25. Wittgenstein, *op.cit.,* p. 20–21.

26. Antoine Berman, *op. cit.*

27. În pledoaria făcută în favoarea ei de compatriotul său Leo Apostel, acesta le cere celor care, asemeni lui Fabien Eboussi-Boulaga, "consideră că intenţiile lui Tempels sînt cele ale unui reprezentant al puterii coloniale, care mai face o ultimă încercare de a salva sistemul şi a preveni o eliberare politică efectivă, înlocuind-o cu o eliberare doar ideologică şi alienată" (Leo Apostel, *African Philosophy: Myth or Reality?,* Gent, Story-Scienta, 1981, p. 52–53) să fie atenţi la restul vieţii lui Tempels: opoziţia pe care o va întîlni din partea administraţiei coloniale şi din partea superiorilor săi care l-au forţat să părăsească Africa, sinceritatea pe care a investit-o

noaşte mai bine, fără distanţă, cît mai intim, trebuie să mergi dincolo de etnografie şi de etnologie, la întîlnirea cu *filosofia* primă care este ultima vatră de sens şi care este, aşadar, condiţia însăşi a unei "bune" traduceri. Într-o scrisoare adresată părintelui Hulstaert, datată 3 mai 1945, reverendul Tempels scrie că "pentru a face o bună etnologie, cred că trebuie să vedem lucrurile din perspectiva bantu"[28].

Ontologia forţei de a trăi

Acum: care este conţinutul acestei "filosofii bantu", filosofie mai degrabă recuzată decît criticată, la drept vorbind, de Césaire?

Singura dată cînd poetul martinichez vorbeşte, scarcastic, despre conţinutul cărţii e atunci cînd îi face următorul "rezumat":

> Aşadar, luaţi aminte: gîndirea bantu este în mod esenţial ontologică; ontologia bantu se întemeiază pe noţiunile cu adevărat esenţiale de forţă vitală şi de ierarhie a forţelor vitale; pentru un bantu, ordinea ontologică definitorie a lumii vine de la Dumnezeu şi, fiind un decret divin, trebuie respectată.[29]

Nu a fost acordată suficientă atenţie unei observaţii a lui Césaire în urma acestui scurt rezumat a ideii lui Tempels: "E limpede că aici", scrie el într-o notă de subsol, "nu criticăm filosofia bantu, ci folosirea ei de către unii, în scop politic". Nu conţinutul ar fi, aşadar, invalidat – nu filosofia bantu în ea însăşi. Atacul lui Césaire nu se îndreaptă decît împotriva întrebuinţării ei politice. Bun, şi atunci care e filosofia bantu? E *alta* decît spune părintele Tempels? Poate că Césaire e pe cale să recunoască, îndărătul scarcasmului şi a mizei exterioare, că există un adevăr în ceea ce cartea misionarului belgian descrie ca fiind filosofia bantu, această ontologie a forţei vitale pe care Tempels o prezintă ca fiind cheia pentru accesul la universul mental al etniei baluba.

în realizarea mişcării în acelaşi timp doctrinară şi iniţiatică *Jamaa,* a cărei teologie este, spune el, "un pluralism radical" (p. 56). În orice caz, reducerea încercării de a "înţelege" popoarele *bantu* la semnificaţia unei "capcane" coloniale simplifică prea mult relaţia dintre cunoaştere şi putere colonială, decretînd că prima se află în mod firesc în slujba celeilalte. În cazul "savanţilor" misionari în mod special, voinţa de a găsi "traducerea" bună şi de a dialoga are ca miză conversiunea la creştinism, o sarcină care adesea reuşeşte să-i "convertească" pe savanţii înşişi la alteritate.

28. François Bontick, *Aux origines de la philosophie bantoue. La Correspondance Tempels-Hulstaert (1944–1948),* p. 59.

29. Aimé Césaire, *op. cit.,* p. 23.

Cartea părintelui Tempels manifestă bogata simplitate a unei lucrări centrate în întregime în jurul noţiunii de *forţă vitală*. Acest concept e prezentat aici ca diferenţa specifică bantu şi, totodată, cheia unică ce ar putea descifra semnificaţia finală a modurilor de a face, a trăi, a judeca sau a gîndi ale populaţiilor ale căror proverbe, cîntece şi legende le adunase cu răbdare şi a căror limbă o învăţase. Acest concept trebuia apoi să fie citit în alte arii culturale, în semnificaţia cosmică a sacrificiului animal la dogonii din Mali sau în folosirea pînă la abstract a stilizării în sculpturile africane. Alioune Diop, în prefaţa lui, sublinia că în această carte, publicată tocmai la capătul ororii celui de-Al Doilea Război Mondial, puterea vitală era restabilită în sensul său umanist. Ea nu aducea mesajul morţii voinţei de putere, sărbătorite în mod diabolic de nazism. Dimpotrivă, scrie autorul, cu accente lirice, ea era plenitudinea vieţii şi fervoarea existenţei, care erau constitutive, conform lui, fiinţei-în-lume africane.

Filosoful şi logicianul Leo Apostel (1925–1995), belgian şi el, a ştiut să reliefeze obiectul filosofic numit "filosofia bantu", susţinînd că e constituită din şapte principii ontologice:

A1: Un lucru există în măsura în care e o forţă, iar esenţa oricărui lucru este de a fi o forţă.
A2: Orice forţă e specifică.
A3: Diferite tipuri de fiinţe se caracterizează prin diferite intensităţi şi tipuri de forţe.
A4: Fiecare forţă poate fi intensificată sau slăbită.
A5: Forţele se pot influenţa unele pe altele şi pot acţiona unele asupra altora în virtutea naturilor lor interioare. Toate forţele sînt radical interdependente, de manieră internă.
A6: Universul este o ierarhie de forţe ordonate conform puterilor lor.
A7: Fiinţele de rang superior în ierarhie pot influenţa în mod *direct,* la orice distanţă, fiinţele de rang inferior; fiinţele de rang superior pot influenţa indirect fiinţe de rang inferior sau egal, folosind în acest sens fiinţele de rang inferior [...]. Fiinţele de rang egal pot slăbi sau întări în mod direct şi interior forţa unei alte fiinţe de rang egal.[30]

Fiecare dintre aceste axiome este inclusă într-un comentariu care-i lămureşte semnificaţia. Astfel, apropo de prima teză, A1, Apostel amin-

---

30. Leo Apostel, *African Philosophy: Myth or Reality?,* p. 26–29. Citez cuvînt cu cuvînt expunerea făcută de autor acestor "axiome", separîndu-le de comentariile în care sunt inserate.

teşte că “distincţia dintre esenţă şi existenţă este caracteristică aristotelismului, iar dacă Tempels nu spune explicit că în Africa şi existenţa şi esenţa sînt forţe”, aceasta este concluzia necesară în urma “unei lecturi atente a operei sale”[31]. Referitor la A2, logicianul belgian insistă asupra importanţei acestei axiome, căci ea semnifică respingerea oricărei identificări cu o “«mană» sau forţă cosmică universală care ar pătrunde în fiecare fiinţare”. Dimpotrivă, “fiecare forţă este un tip specific de individualitate, non-divizată şi indivizibilă”[32]. Nu e vorba de niciun panteism, conchide Apostel.

Tezele A5 şi A7 pot fi considerate, după cum se vede, argumentul final pentru ceea ce se numeşte gîndire magică. Teza A4 este crucială, fiindcă duce de la ontologia forţei vitale la etica ce decurge din aceasta, a cărei propoziţie de bază ar putea fi formulată astfel: “acţionează mereu aşa încît să intensifici forţa de a trăi a tuturor *muntu* (a tuturor *muntu* dintr-un grup)”[33]. Prin urmare, răul înseamnă diminuarea forţei de a trăi a unui *muntu,* iar binele, creşterea ei; datoria transcende obligaţia de a face binele definit astfel.[34]

Teza A6 este considerată însăşi chintesenţa religiei, nu doar a celei bantu, ci în general a celei africane. Fără a nega multiplicitatea şi diferenţa sistemelor religioase, mulţi cercetători văd în noţiunea unui lanţ de fiinţe-forţe, de la Dumnezeu şi pînă la regnul mineral, şi în cultul forţei vieţii un numitor comun al religiilor din Africa neagră. Cercetările lui Louis-Vincent Thomas şi René Luneau, care reunesc un număr important de texte orale provenind din regiuni foarte diferite ale continentului, vădind adînci convergenţe, sînt foarte convingătoare.[35] Pentru a lua un exemplu foarte semnificativ, cercetările au făcut să apară, ilustrată de multe texte, “această dimensiune esenţială care uneşte rugăciunea negro-africană în diversitatea expresiilor sale şi a circumstanţelor care îi dau viaţă: faptul că ea este întotdeauna «rugăciune pentru viaţă»”[36].

31. *Idem,* p. 26.

32. *Idem.*

33. *Idem,* p. 46. Vom reaminti că “muntu” înseamnă “om” şi că pluralul lui ar trebui să fie “*bantu”,* dacă este să urmăm scrupulos gramatica limbilor numite chiar aşa.

34. Leo Apostel evocă în mod firesc “caracterul ontologic şi cvasi-nietzschean” al acestei concepţii etice. Ar fi putut de asemenea să-l evoce pe Spinoza, ştiut fiind faptul că Nietzsche vedea uneori în acesta un predecesor.

35. L.ouis-Vincent Thomas şi R. Luneau, *Les Religions de l’Afrique noire. Textes et traditions sacrées,* vol.2, Paris, Stock, 1981 (prima ediţie, Fayard, 1969).

36. *Idem*, p. 51.

Marea întrebare în faţa unui “obiect” definit astfel, prin cele şapte teze şi a diferitele lor implicaţii, cea pe care a pus-o, în anii 1970, critica adresată lucrării lui Tempels şi a celor care au fost scrise pe acelaşi model[37], este următoarea: ce face din ea expresia unei filosofii bantu sau, mai larg, a unei filosofii africane?

Întrebarea se poate dedubla astfel: ce anume este filosofia popoarelor bantu în general, a tuturor popoarelor bantu, ba chiar a africanilor, şi ce anume o face în mod specific şi exclusiv bantu sau africană? Are vreun sens să spunem că popoarele bantu poartă ca atare, în forul cel mai intim al manierii lor de a vedea şi a gîndi, aceste teze, a căror validitate se exprimă în ritualuri, proverbe, instituţii, limbaj etc? Are sens să spunem că ei *trăiesc* această filosofie a vieţii fără să o *cunoască,* adică fără o cunoaştere care presupune, pentru a se exercita ca *apercepţie,* o ţinere la distanţă? O filosofie la care se *aderă* literalmente, fără posibilitatea punerii la îndoială, cînd nu există niciun exterior pornind de la care s-o faci, nu mai e filosofie – asta spune, în esenţă, critica etno-filosofiei. Acolo unde Tempels credea că întîlneşte filosofia, forul intim dincoace de manifestările descrise de etnograf, criticii lui vor vedea tocmai absenţa a ceea ce constituie filosofia: distanţa.

Inexistenţa oricărei distanţe va face această filosofie “unanimistă”: toţi dintr-un grup (oricare ar fi extensia lui) o împărtăşesc, de vreme ce e suficient să faci parte din el pentru a primi această filosofie, la fel cum primeşti limba pe care o vorbeşti sau religia în care te-ai născut.

Într-adevăr, una dintre implicaţiile tezei lui Tempels este că popoarele bantu *îşi vorbesc filosofia în mod natural*. Ei au, explică el, un “grai ontologic”: “limbajul lor nu este ca al nostru, vorbesc atît de concret, în cuvinte care trimit imediat direct la lucrurile însele”; aceste popoare vorbesc «realist» sau «ontologic»”[38]. Într-un articol publicat de revista *Présence Africaine*[39] şi intitulat “Studiul limbilor bantu în lumina filo-

37. Paulin Hountondji este cel care şi-a văzut legat numele de critica acestei tradiţii inaugurată de Tempels, pe care o numeşte “etno-filosofie”. Vezi Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie africaine », critique de l’ethnophilosophie,* Paris, Maspéro, 1976; Paulin Hountondji, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain,* Porto-Novo, Les Editions du Flamboyant, 1997.

38. Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*, p. 69.

39. *Présence Africaine,* nr. 5, 1948, p. 755–760. Textul e reluat într-o traducere din olandeză revizuită de A. J. Smet în Placide Tempels, *Plaidoyer pour la philosophie bantu et quelques autres textes,* prefaţă şi traducere de A. J. Smet, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1982.

sofiei bantu", autorul îi invită pe lingviştii bantu, aşa cum procedase şi cu etnografii, să găsească în filosofia bantu, înaintea clasificărilor şi descrierilor despre limbile bantu, raţiunile ultime şi "logica internă" a limbilor pe care le studiază. Pentru că "limbajul este înţelepciunea vorbită" şi pentru că "numai înţelegînd mentalitatea negrilor putem ajunge să scoatem la suprafaţă structura generală a limbajului lor", Tempels vede în activitatea acestor lingvişti bantu un rezervor posibil de probe care pot contribui la "verificarea ipotezei pe care a încercat să o stabilească".

Să ne oprim la această idee a unui grai ontologic în care cuvîntul este lucru. Sub diverse forme, ea va fi reluată de mulţi filosofi africani, dintr-o înclinaţie de a cădea în ceea ce am putea numi *iluzia abstracţiei naturale*. Această iluzie constă în a accepta ideea că există limbi abstracte în mod natural, spre deosebire de limbile la care se referă Tempels atunci cînd spune că limbajul popoarelor bantu "nu e ca al nostru". Această idee este întărită de fiecare dată cînd se analizează la modul "concret" o limbă africană, uitînd că aceeaşi operaţiune poate fi realizată pe o limbă considerată a fi abstractă a priori. Astfel, pentru a lua un exemplu asupra căruia vom reveni, filosoful kenyan John Mbiti demonstrează cu exemple grăitoare că populaţiile a căror religie şi filosofie o studiază nu au decît o noţiune concretă despre ceea ce trebuie să fie un calendar, atunci cînd vorbesc în limbajul lor despre "ora mulsului" sau "soarele cald", după cum desemnează populaţia Latuka luna octombrie: decupajul lor temporal, conchide el, este un "calendar de fenomene", spre deosebire de calendarele pe care le decretează a fi "matematice" sau "numerice", fiindcă nu ar fi legate de niciun fenomen concret. Cu toate acestea, e suficient să se amintim etimologiile, să observăm diacronia, pentru a ne da seama că "oră" sau "minut" nu au avut întotdeauna valoarea "numerică" ce li se acordă acum şi că "Martie", "Iunie" sau "August" fac referire la personaje concrete – zeul războiului la romani, Junius Brutus, primul consul al Romei, împăratul Augustus... Iluzia abstracţiei naturale conduce la *supra-analizarea* cuvintelor africane, considerate a fi concrete, şi se uită aceeaşi operaţiune în cazul unui cuvînt european la care se face o referinţă explicită sau implicită.

Dacă vrem să intrăm în detalii, cel mai concret e însuşi cuvîntul "abstract", a cărui etimologie latină ne arată că provine din gestul foarte concret de *a trage (trahere, traire)* de *(ab-s):* în felul acesta extragem o semnificaţie "abstractă" din sensul "concret". În cele din urmă, nu e nevoie de demonstraţii epuizante ale faptului că limbile africane sînt la fel de capabile de abstracţie ca alte limbi, pentru că asta seamănă

cu vînare de vînt. Motivul pentru care nu există limbi concrete este acela că nu există limbi abstracte. Tot ceea ce putem găsi sînt *întrebuinţări* abstracte ale cuvintelor unei limbi.

Filosoful Alexis Kagamé ridică la alt nivel această manieră de a descrie lingvistic filosofia la care invită ipoteza lui Tempels. Alexis Kagamé prezintă, în 1955, o teză de filosofie asupra filosofiei bantu-ruandeze a fiinţei.[40] Mai tîrziu, în 1976, Kagamé a publicat la Editura Présence Africaine o altă lucrare intitulată *La Philosophie bantu comparée,* în a cărei "prezentare" susţinea că meritul imens al lui Tempels a fost acela de a deschide un drum, arătînd în acelaşi timp şi "deficienţa metodei" celui pe care-l numeşte "Pionierul nostru" (cu majusculă!).[41] După Kagamé, metoda bună ar consta în alegerea unei "zone culturale determinate" şi a unei anumite limbi care să fie vorbită acolo, pentru a examina şi a citi în aceasta, precum şi în alte aspecte culturale, "elementele filosofice" care se găsesc "încarnate" în ea, evitînd insistenţa asupra aspectelor care "ţin de etnologie".[42] În fond, A. Kagamé îi reproşează părintelui Tempels că nu a înaintat suficient de mult pe o cale aflată dincoace de etnologie, cea pe care o deschisese el însuşi. La capătul acestei căi, afirmă în teza din 1955, se găseşte ceea ce el numeşte "filosofia-lingvistică".

Faptul că filosofia este în acelaşi timp o lingvistică este o teză importantă, care apare în diverse moduri în lucrările filosofilor africani şi africanişti. Voi încerca să-i lămuresc mizele, recurgînd la cercetarea filosofică a Barbarei Cassin, care arată în ce măsură filosofia este legată de *limbi* şi de ce trebuie să explorăm implicaţiile acestei relaţii.[43] Coordonatoarea *Dicţionarului de cuvinte intraductibile*[44], care încearcă prin acest proiect infinit, nietzschean în multe privinţe, să perceapă conceptele filosofice prin diferenţa dintre limbile vorbite de oameni, aminteşte că termenii filosofiei sînt, înainte de a fi *concepte, cuvinte:* "Ieşim din filosofia analitică atunci cînd susţinem ideea că intrările noastre din *Dicţionarul de cuvinte intraductibile* sînt cuvinte înrădăcinate în limbi, iar

40. Lucrarea a fost publicată după un an, cu acest titlu, în Colecţia de Memorii ale Academiei Regale de Ştiinţe de Peste Mări, la Bruxelles (volumul XII, I).

41. Alexis Kagamé, *La Philosophie bantu comparée,* Paris, Présence Africaine, 1976, p. 7.

42. *Idem*.

43. "Punctul nostru de plecare, scrie ea reluîndu-l pe Humboldt, este faptul primordial şi inevitabil al pluralităţii limbilor", Barbara Cassin, "Philosophizing in Languages", *Nottingham French Studies,* vol. XLIX, nr. 2, 2010, p. 18.

44. Barbara Cassin (coord.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles,* Paris, Seuil/Le Robert, 2004.

nu concepte, că intraductibilul nu se reduce numai la opacitatea contextuală”[45].

E util, aşadar, să opunem această multiplicitate limbajului care ar dori să fie limbajul filosofiei, să-i impunem astfel o deteritorializare care să-l facă conştient de sine ca înscris în diferenţă.[46] Goethe spunea foarte bine: nu-ţi cunoşti propria limbă dacă nu cunoşti o altă limbă. Dicţionarul filosofic al cărui proiect trebuie continuat la infinit nu este cel care ar furniza echivalente ale aceluiaşi concept în alte limbi (cele conceptuale sau, evident, “abstracte”), ci acela care deteritorializează modurile de a spune care fac apel la cuvîntul cu pricina, făcîndu-ne, în ultimă instanţă, să conştientizăm condiţia noastră de viaţă în ceea ce Hannah Arendt, citată de Barbara Cassin, numeşte “echivocitatea şovăitoare a lumii”[47].

Regăsind înţelepciunea sofistică din spatele a ceea ce se dă drept *tradiţia* filosofică a Logosului, cu fiinţa, gîndirea şi cuvîntul inseparabile, Barbara Cassin indică existenţa celor al căror cuvînt a fost evacuat dintr-o filosofie care s-ar vrea în acelaşi timp universală şi monolingvă: sofişti, femei, africani... Proiectul său, care goleşte de sens ceea ce Jean-Pierre Lefebvre a numit “naţionalismul ontologic” al lui Heidegger, cel care declară că filosofia nu ar avea decît o singură limbă, greaca de ieri şi germana de azi[48], arată ce miză importantă are pentru filosofii din Africa această problemă a limbajului (ori a limbilor, dacă se adaugă limbilor greacă şi germană verişoarele lor indo-europene, cele cu care împart mai ales întrebuinţări asemănătoare ale verbului “a fi”).

În mai multe privinţe, modul african de a filosofa se opune acestui naţionalism ontologic şi vizează în special ontologia lui Aristotel, despre care, cu doi ani înaintea lui Émile Benvéniste[49], Alexis Kagamé a arătat ceea ce îi datora gramaticii greceşti.

A. *Demersul non-aristotelic al părintelui Tempels* constase în a opune ontologiei Stagiritului, considerată un mod *static* de a postula raportul subiect/substanţă, căruia îi erau apoi date diverse atribute/predicate,

45. Barbara Cassin, “Philosophizing in Languages”, p. 26.

46. *Idem,* p. 62.

47. Barbara Cassin citează *Le Journal de Pensée* al Hannei Arendt, *idem,* p. 28.

48. Jean-Pierre Lefebvre, “Philosophie et philologie: les traductions des philosophes allemands”, *Encyclopaedia Universalis,* Symposium, Les Enjeux, 1, 1990, p. 170, citat de Barbara Cassin, *op. cit.*, p. 25.

49. Vezi Emile Benvéniste, “Catégories de pensée et catégories de langues”, un articol scris în 1958 şi devenit capitolul VI din *Problèmes de linguistique générale,* Paris, Gallimard, 1966.

ontologia *dinamică* bantu a forţei de a trăi. În alte scrieri, mai ales în corespondenţa sa, Tempels amintea că teologia creştină, înainte de a se pietrifica, aşa-zicînd, în acest limbaj aristotelic al atribuirii, înţelegea *Logosul,* înainte de toate ca forţă de a trăi. În ceea ce priveşte acest subiect, corespondenţa cu părintele Hulstaert[50] este foarte importantă. Lectura scrisorilor între ei ne arată un părinte Hulstaert tomist încăpăţînat, pentru care forţa este un predicat al fiinţei: mai întîi este fiinţa, apoi *vine* forţa sa – forţa este un accident al fiinţei. Lectura ne arată, de asemenea, un părinte Tempels care insistă asupra necesităţii de a depăşi maniera în care limbajul “european” ne determină să vorbim şi să gîndim, pentru a vedea lucrurile ca popoarele bantu: “Nu mai faceţi deocamdată obiecţii tomiste împotriva filosofiei bantu, ci încercaţi mai întîi să o înţelegeţi din punctul lor de vedere. Vă cer să citiţi acest studiu fără prejudecăţi, precum şi fără tomism, ca pe o noutate”[51]. Argumentul său major este că această cale de “punere în relaţie” este calea regală care va deschide inimile bantu ce trebuie convertite la mesajul evanghelic: tocmai fiindcă mesajul însuşi îşi va regăsi, sub limbajul static al fiinţei-substanţă, forţa originară de fiinţă-vitalism. Astfel, Tempels scrie:

> Cred tocmai că, din partea celor mai buni dintre occidentali, primitivii vor primi cel mai frumos lucru pe care-l poate primi un om: plenitudinea Bunăvestirii, Hristos, Dătătorul de Viaţă, a acestei Vieţi pline către care inimile bantu aspiră de secole; dar mă gîndesc, de asemenea, că, pe de altă parte, primitivii ne vor da în schimb un cadou preţios: autocunoaşterea, întoarcerea spre fundamentele originare, mai sănătoase şi mai naturale, ale noastre şi a ceea ce este autentic omenesc. [...] noi – şi toţi occidentalii – trebuie să ne întoarcem la natura originară, această bijuterie pe care Dumnezeu nu a distrus-o, ci a supranaturalizat-o.[52]

50. François Bontick, *Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels-Hulstaert (1944–1948).*

51. *Idem,* p. 78–79. Părintele Hulstaert va fi de acord cu el, pentru o clipă, în privinţa validităţii tezei de căpătîi: “În orice caz, teoria *agere et essere convertuntur* (acţiunea şi fiinţa se convertesc reciproc) este admisă de mai mulţi filosofi europeni care se opun lui *agere sequitur esse* (acţiunea vine după fiinţă), care e prea scolastic. Confratele meu filosof spune că un lucru există în măsura în care acţionează, dar şi că el acţionează în măsura în care este. Fiinţa şi acţiunea sînt doar două aspecte ale aceleiaşi realităţi pe care inteligenţa noastră limitată nu o poate condensa într-o gîndire. Axioma *agere sequitur esse* se bazează tocmai pe această limitare. Aşadar, acest confrate este de acord cu oamenii dumneavoastră (popoarele bantu, *n. a.*)”. *Idem,* p. 83.

52. *Idem,* p. 54–55. Tempels se gîndeşte, desigur, la cuvîntul lui Hristos (Ioan, X,10),

Placide Tempels vorbeşte aici de "primitivi" în loc de "bantu", iar în corespondenţa lui va generaliza teza sa fundamentală pînă la stadiul de "concepţie a întregii omeniri necreştine (chinezi, hinduşi, primitivi) despre dinamismul interior al fiinţei, forţele interne de creştere, diminuarea fiinţei, influenţa fiinţei, ieriarhia vitală", admiţînd că e vorba despre un "fel de a «gîndi» care nu concordă în întregime cu scolastica (marele vostru scandal!), dar care nu e ireconciliabil cu sănătosul mod de «gîndire» al unui om care gîndeşte normal"[53]. Scrisoarea lui Tempels adresată lui Hulstaert, datată 10 decembrie 1946, de unde am extras acest citat, este un text esenţial pentru cine vrea să înţeleagă astăzi, dincolo de aspectele contradictorii, care a fost proiectul părintelui Tempels. E foarte important că el se declară "fericit" să-şi vadă corespondentul confirmîndu-i că a "descris lucruri care nu sînt în mod specific bantu sau primitive, ci universal umane". La fel de important e felul în care îşi vede semnificaţia ultimă a propriei lui opere: "Continui construcţia temeiurilor filosofiei non-creştine (chineze, hinduse şi primitive) şi ea va înflori, altfel Hristos nu se va naşte în sufletul primitivilor. Mai cred că vom supune sufletele Europei, pietrificate conceptual, la o cură de întinerire; din partea primitivilor, va fi recompensa pentru sudoarea şi sîngele pe care europenii le-au vărsat pentru ei"[54].

Vedem aşadar: obiectul filosofic definit în şapte teze şi numit *filosofie bantu* s-a eliberat în cele din urmă de încarnarea sa specifică şi exclusivă în viziunea bantu a lumii, pentru a deveni un fel de *monadologie universală* în care se exprimă o filosofie cu adevărat *primă,* în care fiinţa-forţă nu e încă încremenită în substanţă. Efortul de a traduce din limba în care această filosofie s-a oferit lecturii în mod direct, în limbajul devenit în Europa cel al filosofiei semnifică, în ultimă instanţă, sarcina de a-i da acestui limbaj o nouă tinereţe, în care se va (re)descoperi ca filosofie a vieţii (şi deci, după Tempels, creştină).[55] Pentru misionarul belgian, în ultimă instanţă, ceea ce Bergson ar numi intuiţie primă corespunde faptului că popoarele bantu *vorbesc* o filosofie a vieţii care le aparţine, care e cea a Africii şi care este, de asemenea, "universal umană". Îndărătul evidentului şi inevitabilului paternalism colonial există astfel un omagiu adus de omul Bisericii celor care nu mai erau în ochii lui nişte păgîni. Datorită lor, el înţelesese că Mesajul pe care-l servea, exprimat istoric ca teologie în limbajul unei filosofii care vorbeşte limba pretins "istorială", luase forma unei ontologii statice, care atribuia predicate unei fiinţe-substrat. Fiinţa care debordează mereu în afara sa, viaţa supraabundentă ce reprezintă sensul prim al Mesajului, fusese comprimată şi strîmtorată de un limbaj prea static. Tempels deapănă povestea propriei sale descoperiri (am spune: a propriei convertiri?), graţie celuilalt care se vădeşte a fi acelaşi: e descoperirea a ceea ce se află dincolo de fiinţă, ceea ce este "altfel decît fiinţa", care e viaţa.

B. *Non-aristotelismul lui Alexis Kagamé* se exprimă prin proiectul acestui abate de a dezgropa din gramatica limbilor bantu filosofia-lingvistică încarnată în acestea, în analogie cu *onto-logia* aristotelică, cea care este, pentru el, înscrisă în întregime în gramatica greacă şi poate în limbile din aceeaşi familie. Kagamé stabileşte astfel, pornind de la limba kinyarwanda, un tabel cu patru categorii, care-i răspunde, într-un fel, tabelului cu nouă sau zece categorii al lui Aristotel.[56]

Asupra raportului dintre "categoriile limbii" şi "categoriile gîndirii", pentru a relua titlul unui articol al lui Benvéniste, putem vorbi amintind această remarcă de filolog, citată adesea, a lui Nietzsche:

> Ciudata asemănare a tuturor filosofiilor indiene, elene, germane se explică destul de uşor. Din momentul în care există o înrudire lingvistică, este într-adevăr inevitabil ca, datorită unei filosofii comune a gramaticii – aceleaşi funcţiuni gramaticale exercitînduşi stăpînirea şi autoritatea asupra inconştientului –, să existe toate condiţiile pentru o dezvoltare şi o succesiune analogă a sistemelor filosofice, în vreme ce pentru alte posibilităţi de interpretare a lumii calea pare să fie închisă. Foarte probabil că filosofii domeniului lingvistic uralo-altaic (în care noţiunea de subiect este cel mai puţin dezvoltată) vor privi lumea cu alţi ochi şi vor urma alte căi decît indo-germanii sau musulmanii: vraja exercitată de anumite ficţiuni gramaticale este de fapt vraja pe care o exercită anumite evaluări *fiziologice* şi particularităţi rasiale. – Acestea sînt spuse pentru

---

amintit într-o altă scrisoare de părintele Hulstaert: *Veni ut vitam habeant et abundantius habeant* (Am venit ca să fie viaţă şi să fie preaplină).

53. *Idem,* p. 131. Paranteza se referă la părintele Hulstaert. (*N. a.*)

54. *Idem.*

55. Aşadar, filosofia "etnică" se depăşeşte pe sine înspre universal. Putem lega acest lucru de ceea ce spune Wittgenstein, comentînd despre insistenţa lui Frazer asupra *stranietăţii* reprezentării malaezienilor despre sufletul omenesc, ce ar corespunde corpului în care îşi are sălaşul: "E mult mai mult adevăr, scrie Wittgenstein, în ideea de a da sufletului aceeaşi multiplicitate ca cea acordată corpului într-o teorie modernă ofilită." Şi adaugă: "Frazer nu remarcă că ne aflăm aici în faţa doctrinei lui Platon şi a lui Schopenhauer". *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer,* p. 27.

56. Vezi Alexis Kagamé, *La philosophie bantou comparée,* p. 121–122.

respingerea afirmațiilor superficiale ale lui Locke referitoare la originea ideilor.[57]

Pentru Kagamé, este vorba de a aşeza alături de o filosofie pe care o numeşte "euro-americană" o filosofie bantu în care, în special, "verbul *a fi* nu joacă decît rolul de copulă şi trebuie, prin urmare, să fie însoțit de un atribut şi de un complement circumstanțial de loc". Deci, adaugă el, "faimoasa formulă *gîndesc, deci exist* nu are niciun sens în limbile bantu"[58].

Întrebarea care trebuie pusă este următoarea: dacă "gîndesc, deci exist" nu are niciun sens în bantu, ce se poate spune despre *traducerea* ei în kinyarwanda? Desigur, pentru anumite limbi, verbul *a fi* nu are alt rol decît cel de copulă. Wolof, pe care o cunosc, este una dintre aceste limbi. Dar nu-i mai puțin adevărat că wolof, ca orice altă limbă, bantu sau nu, are resurse pentru a traduce *Discursul despre metodă* şi formula *cogito*-ului care stă în centrul lui.

Ca să înțelegem mai bine importanța acestei probleme a traducerii, să comparăm afirmația pur şi simplu relativistă a lui Kagamé (după care există gramatici filosofice diferite şi, deci, limbi cu cogito şi limbi fără cogito) cu demersul filosofului ghanez Kwasi Wiredu, aşa cum apare în reflecția lui despre "conceptul de adevăr în limba akan"[59]. Wiredu explică bine că, atunci cînd vorbim despre cuvîntul "adevăr" într-un sens pur cognitiv (în locul sensului moral de veridicitate), nu există un cuvînt akan pentru acest concept – o constatare analogă cu cea făcută de Kagamé în ceea ce priveşte verbul *a fi*. Dar astfel nu facem decît să arătăm mai clar cum probleme filosofice ca cele ale adevărului, teoria adevărului-corespondență între un enunț şi realitate, de pildă, pot fi discutate punîndu-le la încercare prin *traduceri*. "Contrastele lingvistice (între akan şi engleză) au consecințe foarte interesante pentru teoria adevărului."[60]

La modul general, du-te-vino-ul dintre engleză şi akan, demersul de traducere, adică de punere în raport, permite filosofului ghanez să dezvolte o reflecție importantă asupra faptului că problemele se pot

57. Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău,* traducere de Francisc Grünberg, Bucureşti, Humanitas, 2006, p. 31–32.

58. Alexis Kagamé, *La philosophie bantoue comparée,* p. 126.

59. Kwasi Wiredu, "The Concept of Truth in the Akan Language", in *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective,* Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1996.

60. *Idem,* p. 107.

clarifica atunci cînd sînt puse simultan în akan şi în engleză. Prin urmare, apare întrebarea despre ce anume este o problemă filosofică şi ce semnifică, pentru o problemă, să fie pusă ca universală:

> Deşi cred că este corect să spui că o problemă ca aceea a relației dintre adevăr şi fapt apare din natura însăşi a vocabularului englez, asta nu înseamnă că nu e o problemă filosofică autentică în engleză. Conceptele de adevăr şi de fapt se numără printre conceptele esențiale ale gîndirii omeneşti. Fără noțiunea că ceva este un fapt sau că o propoziție este adevărată, gîndirea e de neconceput, afară doar dacă nu e decît un simplu şir de idei, şi chiar şi de aceasta ne putem îndoi. Este evident, aşadar, că relația dintre "adevăr" şi "fapt" reprezintă o problemă filosofică; într-adevăr, nu putem clarifica oricare dintre aceste concepte fondatoare în engleză fără să trimitem de la unul la altul. Şi totuşi, întrucît aceşti termeni nu pot fi ambii prezenți în toate limbile naturale, aşa cum arată cazul limbii akan, nu este vorba aici de o sarcină inevitabilă pentru mintea omenească. De unde rezultă că unele probleme filosofice nu sînt universale.[61]

Majoritatea filosofilor africani cred că a venit momentul de a face filosofie în limbile africane. Această sarcină poate fi gîndită ca voința de a produce o *altfel* de filosofie, care nu s-ar îndepărta de felurile de a vorbi ale respectivelor limbi: aceasta este calea lui Kagamé. Ea poate fi considerată şi ca un mijloc de a gîndi filosofic în traducere şi la intersecția dintre perspective: aceasta este calea pe care o deschide "conceptul de adevăr în limba akan". Există toate motivele să credem că aceasta este calea viitorului.

Dovada prin estetică

În cartea sa *The Mind of Africa,* vorbind despre poporul akan, W. E. Abraham scrie:

> Neexistînd o scriere akan, ideile filosofico-religioase s-au exprimat prin artă, prin puterea atemporală, imemorială, silențioasă şi elementară, atît de caracteristică artei tradiționale africane. De fapt, acesta este motivul fundamental pentru care arta poporului akan nu e mimetică, în sensul reprezentării. Formele trebuie să fie

61. *Idem,* p. 108–109.

distorsionate. Exista în artă un interes moral şi filosofic care ducea la reprezentarea forţelor care acţionează în lume, iar pentru a reprezenta o forţă era esenţial să nu o tratezi ca pe un lucru asimilat, adică gata cucerit, ceea ce s-ar fi întîmplat dacă ar fi fost tradusă în forme mimetice.[62]

Împotriva "criticilor ca Gombrich" care afirmă că artiştii africani erau pur şi simplu incapabili de reprezentare realistă, W. E. Abraham aminteşte că atunci cînd obiectivul era reproducerea realistă, artistul putea foarte bine să livreze reproduceri mimetice: astfel, figurinele şefilor nigerieni au fost produse pentru a fi păstrate, ceea ce nu e totuna cu scopul urmărit de "arta morală, artă a cărei inspiraţie este intuiţia unei forţe care acţionează în lume"[63].

Putem considera că această reflecţie a lui Abraham asupra formelor în general non-realiste ale artei numite "neagră" exprimă ideea că estetica africană ar fi expresia vie a acestui obiect filosofic definit în cele şapte teze prin care vedea părintele Tempels "filosofia bantu".[64] Arta africană ar fi, prin urmare, o "dovadă" a ipotezei misionarului belgian, aşa cum susţine Leo Apostel, scrierea în alfabetul formelor, a filosofiei forţelor. Această artă este atunci *primă,* după cum este *primă* filosofia pe care o traduce în limbajul ei.

Faptul că artele africane sînt de fapt limbajul şi, aşa-zicînd, scriitura filosofiei forţelor este tocmai teza susţinută, începînd de la primele sale scrieri filosofice, de Léopold Sédar Senghor.[65] Dacă, spre deosebire de prietenul său Césaire, Senghor nu s-a oprit asupra motivaţiilor legate de "guvernamentalitate" colonială (sau neocolonială) din spatele iniţiativei părintelui Tempels de a expune filosofia bantu, asta se întîmplă pentru că propriile sale reflecţii întîlneau în cartea misionarului un ecou special. Aceste reflecţii se refereau mai ales la arta africană, considerată a fi expresia unei filosofii a forţei de a trăi. Este cel puţin ceea ce încerca să spună Senghor într-unul dintre primele lui eseuri, intitulat "Ce aduce omul negru" şi publicat în 1939. În acest eseu hrănit cu lecturile sale despre arta neagră, poetul senegalez explorează conceptul de "ritm" despre care spune, urmîndu-i pe Paul Guillaume şi pe Thomas Munro pe care i-a citit atent[66], că descrie ceea ce el numeşte "stilul negru". Acolo unde, mai tîrziu, Abraham va vorbi despre "artă morală" opusă idealului mimetic, Senghor vorbeşte, în 1939, de o *artă spirituală* care vizează "expresia *esenţială* a obiectului" şi care se află deci în opoziţie cu *"realismul subiectiv"*.[67] Contestînd că non-realismul ar fi semnul unei inabilităţi, el scrie: "Acolo unde mulţi nu au vrut să vadă decît nepriceperea mîinilor sau incapacitatea de a observa realul, există *voinţă* sau cel puţin conştiinţă a ordonării, sau mai degrabă a subordonării"[68].

"Subordonare" faţă de forţă, cea care comandă şi care este ritmul:

> Această forţă ordonatoare care face stilul negru este *ritmul*. Este lucrul cel mai sensibil şi cel mai puţin material. Elementul vital prin excelenţă. Condiţia primară şi semnul artei, ca respiraţia vieţii; respiraţia care se accelerează sau încetineşte, devine regulată sau spasmodică, urmînd tensiunea fiinţei, gradul şi calitatea emoţiei. Acesta este ritmul în mod primitiv, în puritatea lui, în capodoperele artei negre şi mai ales în sculptură. Este făcut dintr-o temă – forma sculpturală – care se opune unei teme-surori, precum inspiraţia expiraţiei, şi care poate fi reluată. Nu simetria naşte monotonia; ritmul e viu, liber. Reluarea nu înseamnă că acelaşi lucru se repetă. Tema este reluată într-un alt loc, pe un alt plan, într-o altă combinaţie, într-o variaţie; ea dă o altă intonaţie, un alt timbru, un alt accent. Iar efectul de ansamblu este intensificat, şi nu fără nuanţe. Astfel, ritmul acţionează asupra a ceea ce e cel mai puţin intelectual în noi, despotic, pentru a ne face să pătrundem în *spiritualitatea obiectului;* iar această atitudine de abandon care ne aparţine este şi ea ritmică.[69]

---

62. William Emmanuel Abraham, *The Mind of Africa,* Chicago, Chicago University Press, 1962, p.111. Am tradus cu "mimetic" termenul francez *"ressemblant",* care înseamnă "asemănător", deoarece ni se pare că "mimetic" este un concept cu forţă euristică mai mare în domeniu. *(N. tr.)*

63. *Idem*.

64. În acelaşi sens, Douglas Fraser, într-o operă care prezintă o expoziţie de fotografii de obiecte de artă africane, organizată de Departamentul de istoria artei a Universităţii Columbia în 1974, scrie că "formele artistice africane [...] pot fi interpretate şi ca studii filosofice ale naturii lumii". (Douglas Fraser, *African Art and Philosophy,* New York, Interbook, 1974, p.1)

65. Vezi Souleymane Bachir Diagne, *African Art as Philosophy: Senghor, Bergson, and the Idea of Négritude,* Londra şi New York, Seagull Books, 2011.

66. Lucrarea acestora, *La Sculpture nègre primitive,* Paris, G. Crès & Cie, apare în franceză în 1929.

67. Léopold Sédar Senghor, "Ce que l'homme noir apporte", in *Liberté I. Négritude et humanisme,* Paris, Seuil, 1964, p. 35.

68. *Idem.* Italicele aparţin autorului.

69. *Idem.* Italicele aparţin autorului.

E limpede că limbajul vitalist al esteticii senghoriene nu putea să nu fie într-un acord profund cu filosofia forței de a trăi prezentată de Tempels ca fiind cea a popoarelor bantu. Asupra ritmului, Senghor revine în 1956, într-un articol despre "estetica negro-africană", pe care îl publică în revista *Diogène:*

> *Ce e ritmul?* Este arhitectura ființei, dinamismul intern care îi dă formă, sistemul de unde pe care le emite la adresa *Altora,* expresia pură a Forței vitale. Ritmul este şocul vibrator, forța care, de-a lungul simțurilor, ne cuprinde de la rădăcina ființei. Se exprimă prin cele mai materiale mijloace, cele mai senzuale: linii, suprafețe, culori, volume, în arhitectură, sculptură şi pictură; accente în poezie şi muzică; mişcări în dans. El dirijează astfel tot acest concret către lumina *Spiritului:* la Negro-african, ritmul iluminează spiritul în măsura în care se întruchipează în senzualitate.[70]

Estetica senghoriană face aşadar, înainte de toate, din forță un ritm. Ontologia forțelor devine aici cea a ritmurilor, iar creația artistică este arta de a combina ritmuri sau serii ritmice. Pentru Senghor, în fond, dacă estetica verifică şi continuă *La Philosophie bantoue,* e pentru că aceasta *este* prin ea însăşi o estetică, de vreme ce tezelor care o constituie li se adaugă următoarele coroloare:

C1. Ceea ce constituie individualitatea unei forțe este ritmul.
C2. Deschiderea către obiect se face printr-o atitudine ritmică ce te pune la diapazonul obiectului: este o atitudine constitutivă emoției estetice.
C3. O forță-ritm ordonează armonios într-o operă de artă diferitele ritmuri care o constituie şi pe care le combină într-un tot organic.[71]

Ce trebuie să credem, pentru a conchide, despre teza că arta africană, în trăsăturile dominante pe care i le regăsim în diverse arii culturale ale continentului, este proba unei filosofii a forței de a trăi?

Înainte de toate, teza aceasta nu dovedeşte existența unei filosofii "etnice" care ar presupune o viziune despre lume împărtăşită de un grup întreg, fie că e vorba de cei care vorbesc limbi bantu, fie că vorbim despre africani "în general". Critica etno-filosofiei are dreptate:

70. *Idem,* p. 211–212.

71. Vezi Souleyman Bachir Diagne, *op. cit.,* p. 86.

o viziune etnică despre lume deținută de fiecare element al grupului şi care s-ar exprima firesc în limbajul, în gesturile, judecățile şi posturile lui etc., ținînd loc de gîndire, nu are prea mult sens.

Această teză trebuie examinată pornind chiar de la obiectul de artă, din felul în care acesta se prezintă ca un limbaj de forme. Aceasta presupune atunci o punere între paranteze a circumstanțelor creației sale, mai ales a celor religioase: aşadar, îl vom considera pornind de la ceea ce Malraux numeşte "metamorfoza" lui, de cînd a încetat să mai fie receptacolul divin pe care îl vedeau cei care îl produseseră. Îl vom considera ca şi cum ar apărea unei priviri care-i va da viață, evitînd să-l aşeze în insectar ca pe un fluture mort, prin repertorierea tuturor detaliilor etnografice care îi spun istoria, dar care nu-i explică *prezența:* existența lui în afara timpului său şi, întrucît nu ține nici de timpul privirii, în afara timpului pur şi simplu.

Teza aceasta va însemna că felul în care vorbeşte obiectul trimite, convingător, către acel limbaj al forței de a trăi, a forței-ritm pe care o explorează Senghor, dar şi că acest limbaj n-are nevoie să fie specific african pentru a da seama de felul în care arta acestui continent întoarce spatele reprezentării mimetice, pretutindeni, pentru a face să apară o lume de forțe.

Timpul de care avem nevoie

Civilizația noastră se smulge cu greu din fascinația trecutului. Nu face decît să viseze la viitor şi, atunci cînd elaborează proiecte care nu sînt simple vise, le desenează pe o pînză unde tot trecutul e cel proiectat. Se încăpățînează să fie retrospectivă.

Gaston Berger[1]

Cînd filosoful Gaston Berger (1896–1960) arată că în lumea mobilă în care trăim, care nu doar că se schimbă, dar o face din ce în ce mai repede, conform unei "accelerații devenită imediat perceptibilă" şi care "ne afectează în mod direct"[2], e necesar să "elaborăm discipline prospective" (şi mai ales "antropologia prospectivă") şi să dezvoltăm o "atitudine prospectivă" în general[3], cui i se adresează el? Care "noi" este astfel invitat să se smulgă dintr-o anumită "încăpățînare retrospectivă" în care tinde să ne țină "fascinația trecutului"? Orice cititor va crede, la început, că e vorba despre omenire în general, aceea despre care vorbesc filosofii atunci cînd spun "noi" şi chiar în timp ce spun "eu". Odată acest moment trecut, cititorul se va putea întreba dacă "civilizația noastră", sub pana lui Berger, este civilizația pur şi simplu umană sau, dimpotrivă, ceea ce numim civilizația occidentală. Deoarece cu această "antropologie prospectivă" (care va vrea să arate, de pildă, "ce aspecte ale situației omului din lumea de mîine putem observa încă de pe acum" sau "să determine în ce sens şi în ce măsură transformarea profundă a situațiilor va influența poziția şi poate soluția problemelor filosofice tradiționale"[4]) ar putea să se potrivească, în mintea unora, cu o antropologie a culturilor separate prin concepțiile (şi formulările) diferite pe care le-ar avea despre cutare "problemă filosofică". În special problema timpului, a sensului care se cuvine să fie dat trecutului, prezentului şi viitorului.

---

1. Gaston Berger, "Sciences humaines et prévisions" (1957); reluat în Gaston Berger, Jacques de Bourbon-Busset, Pierre Massé, *De la prospective. Texte fondamentaux de la prospective française 1955–1966,* ediție şi introducere de Philippe Durance, Paris, L'Harmattan, p. 53.
2. *Idem,* p. 55–56.
3. Cf. Gaston Berger, "L'homme et ses problèmes dans le monde de demain. Essai d'anthropologie prospective" (1955), in Gaston Berger, Jacques de Bourbon-Busset, Pierre Massé, *De la prospective,* p. 33.
4. *Idem,* p. 34.

Trebuie oare să luăm ca punct de pornire diferențele dintre culturi, deosebiri date de concepțiile diferite despre timp? Și să-i dăm astfel sens, în particular, noțiunii de "concepție africană despre timp", evocată mai ales de discursul etnologic pe care africanii îl susțin uneori ei înșiși despre sine? În 2007, un discurs al președintelui francez Nicolas Sarkozy, ținut la Universitatea din Dakar, prezenta ca pe o evidență ideea că africanii ar avea propria lor concepție despre timp, care explică faptul că au "intrat prea puțin în istorie". Se înțelege că această reluare a clișeului unei anumite concepții despre timp care i-ar împiedica pe africani să fie în sincronie cu ritmul unei lumi în accelerație a surprins și a șocat: simpla postură a președintelui francez, care le dădea interlocutorilor săi africani o lecție de psihologia popoarelor, explicîndu-le propria lor stare, sub pretextul "spunerii adevărului", a fost o necuviință maximă.[5] Spunînd asta, trebuie să observăm că afirmația lui Sarkozy, care recicla baliverne etnologice, nu era în discordanță cu climatul general a ceea ce a fost numit *afropesimism,* acest discurs care declină în diverse forme ideea disperată și disperantă că problema Africii este, în cele din urmă, Africa însăși.

Afropesimismul se sprijină pe ideea că motivele "întîrzierii" continentului față de restul lumii trebuie căutate în cultura și în viziunea despre lume a africanilor. Se crede, prin urmare, că e corectă presupunerea că eșecul diferitelor rețete economice pe continent vine din "refuzul" pe care africanitatea îl opune dezvoltării.[6] Nimic nu exprimă mai bine chintesența afropesimismului, ideea că Africa e un caz aparte, un *"basket case",* decît aceste rînduri în care Jean Bovin, pe atunci președintele Centrului de Dezvoltare al OCDE, prezenta o lucrare publicată de această instituție, lucrare intitulată tocmai *Quel avenir pour l'économie africaine? [Ce fel de viitor pentru economia africană?]:*

> Pentru țările membre ale OCDE este o datorie umanitară și o necesitate absolută de a face totul pentru a ajuta Africa să micșoreze ecartul care a crescut în ultimii treizeci de ani (față de restul lumii, *n. tr.*). Este vorba și de o *provocare intelectuală pentru economiști* (subliniez): dacă în Asia de Est, apoi în America latină, succesele se înlănțuie de douăzeci de ani încoace, părem incapabili să propunem soluții pertinente pentru Africa, în ciuda unei acumulări de studii, de recomandări de politică economică de toate felurile și a unui ajutor tehnic și financiar important.[7]

Africa ar fi deci o provocare intelectuală pentru economiști: n-am putea exprima mai clar această idee că în cele din urmă nimic nu merge pe acest continent special, în care pînă și ultimul genocid al secolului XX, oroarea fără nume din Rwanda în 1994, a fost văzut de unii ca încă una dintre aceste tragedii africane.

Dacă deci *ultima ratio* a întîrzierii africane este una culturală, timpul se află în centrul ei. Confruntîndu-se cu reacțiile indignate sau ironice la "discursul de la Dakar" al președintelui Sarkozy, consilierul care îi pregătise textul a crezut de cuviință să invoce în ajutorul său gîndirea lui Senghor, cu care ar fi fost de acord în ceea ce privește viziunea africană despre lume. Senghor, pentru care prospectiva constituie o temă majoră, nu i-ar fi susținut în niciun caz "teza".[8] Ar fi putut, în schimb, să invoce ce scrisese John Mbiti în legătură cu concepția africană asupra timpului în lucrarea sa despre "religiile africane și filosofie".[9]

Timpul căruia i se spune african

În centrul problemei referitoare la dimensiunea culturală a dezvoltării, John Mbiti o așază pe cea a timpului. Atitudinile, credințele și prac-

5. Asupra acestui discurs și a reacțiilor pe care le-a suscitat, vezi Colectiv, *L'Afrique répond à Sarkozy, Contre le discours de Dakar,* Paris, Olivier Rey, 2008.

6. *Et si l'Afrique refusait le développement [Și dacă Africa ar refuza dezvoltarea],* de Axelle Kabou (Paris, L'Harmattan, 1991) este titlul care exprimă cel mai bine acest fel de a vedea lucrurile.

7. *Quel avenir pour l'économie africaine?* OCDE, Paris, p. 7. Aceste rînduri fac ecou fidel afirmației lui Barber B. Conable, din urmă cu cîțiva ani, în prefața la un raport al Băncii Mondiale intitulat *L'Afrique subsaharienne: de la crise à une croissance durable* (1989): "Persistența crizei economice în Africa reprezintă o *provocare excepțională* (subliniez) pentru instituțiile consacrate dezvoltării, atît pentru intelectuali cît și pentru conducători" (p. xi). Asupra relației dintre afropesimism și dezvoltare, vezi Souleyman Bachir Diagne, *Reconstruire le sens: textes et enjeux de prospectives africaines,* Dakar, Codesria, 2000.

8. În contribuția lui la volumul *L'Afrique répond à Sarkozy,* scriitorul Boubacar Boris Diop, căruia i se întîmplă des să nu fie de acord cu tezele lui Senghor, scrie: "Poetul din Joal a fost citat de mai multe ori de președintele Sarkozy în termeni elogioși. Cel mai ironic este faptul că, orice s-ar putea spune despre Senghor, nu cred că ar fi lăsat ca un invitat al Senegalului să spună asemenea enormități în acea joi 26 iulie fără să-i dea într-un fel sau altul replica. Faptul că era un politician abil nu-l împiedica să aibă mîndrie și simțul istoriei" (p.143).

9. John Mbiti, *African Religion and Philosophy,* ediția a 2-a, Oxford, Heinemann, 1990. Comentariul meu despre textul lui Mbiti reia și traduce în franceză în linii mari articolul meu "On Prospective: Development and a Political Culture of Time", *Africa Development,* vol. XXIX, nr. 1, 2004, p. 55–69.

ticile africanilor decurg, spune el, din concepția lor despre timp, și în special filosofia viitorului. Principalele sale teze sînt în număr de șapte:

1. *Timpul este o compoziție de evenimente*. Ceea ce ne spune această primă teză – care e mai degrabă o definiție – este că nu putem înțelege timpul decît identificîndu-l cu ceea ce se întîmplă. Nu cu ceea ce se întîmplă *în* timp sau *în sînul său,* căci n-am putea să considerăm că timpul ar continua să fie după ce, printr-un experiment de gîndire, am scoate evenimentele presupuse ca fiind conținute în el. La fel, crede Mbiti, "conținutul este cel care definește spațiul"[10], iar evenimentul, timpul. S-ar putea spune că timpul este *plin* de evenimente, el nu este nici cadrul lor în sens kantian, nici ordinea succesiunii lor în sens leibnizian: fără evenimente, timpul nu există, pur și simplu. Timpul este evenimentul, nu se află în afara lui, așa cum conținătorul rămîne exterior conținutului.

2. *Trecutul este dimensiunea cea mai importantă a timpului*. Se vede imediat că această teză decurge din precedenta. Dacă timpul este plinul de evenimente, atunci timpul nu este decît, în esență, deja survenitul. Se identifică cu trecutul întregul care nu e altceva decît evenimentele care s-au *întîmplat*.

3. *Prezentul este în mod continuu în mișcare către trecut.* Și această teză este o consecință a primeia. Ea înseamnă, spre a evoca imaginea fluxului care se prezintă mereu atît de firesc, faptul că fluviul timpului curge în amonte, din prezent spre trecut. Aceasta pe plan fizic. Pe plan metafizic, teza vrea să spună că prezentul își extrage sensul din trecutul către care e orientat. Pentru a evoca încă o dată această imagine maritimă, care poate fi de asemenea cea a clepsidrei infinite, *acum* al conștiinței și al acțiunilor noastre este chemat și înghițit de oceanul evenimentelor trecute, care primesc mereu și mereu, la infinit, ca picăturile ce cad fără să îi adauge nimic, evenimentele pe care le numim prezent.

4. *Practic nu există viitor*. Această teză, încă o dată, este o consecință necesară a definiției timpului, de vreme ce ideea unui eveniment viitor e o adevărată contradicție. John Mbiti scrie astfel că "timpul este cu adevărat un fenomen bidimensional, cu un trecut lung, un prezent și practic fără viitor"[11]. Singurul "capăt" al viitorului despre care se poate spune că există este cel care se retro-proiectează într-un anumit fel în prezent, într-o urmă-anunț. Acesta se compune din ceea ce am putea numi *cvasi-evenimente,* în sensul în care prezentul este deja plin de ele, ele putîndu-se citi în el, acum, așa cum recolta se anunță în promisiunea florilor sau copilul în pîntecele rotund al mamei. Nu întîmplător, exemplele care ne vin în minte exprimă și ele ideea unei legături *organice* între ceea ce este acum și ceea ce are să vină. În practică, asta înseamnă că nu putem concepe viitorul dincolo de orizontul cîtorva luni, dincolo de mîine, dincolo de umbra pe care o proiectează acum, deja, îndărăt.

5. *Limbile și calendarele africane manifestă aceste teze și le dovedesc*. Cea mai bună dovadă privind o concepție africană despre timp vine, evident, din felul în care timpul e exprimat în limbi și e scandat în calendare. De fapt, John Mbiti își prezintă analiza limbilor est-africane în care și-a făcut cercetările ca pe un "test pentru propriile descoperiri". Examinînd mai ales timpurile verbale din limbile kikamba și kikuyu, filosoful crede că poate să confirme faptul că "nu există cuvinte sau expresii concrete pentru a exprima ideea unui viitor îndepărtat"[12], care s-ar desfășura dinaintea noastră dincolo de orizontul cîtorva luni, a cel mult doi ani. Prezintă apoi ceea ce numește "calendare-fenomene" *(phenomenon calendars),* în contrast cu calendarele numerice, pur matematice. Primele nu sînt legate, explică el, de fenomene reale care se produc, producînd astfel timpul. În aceste calendare-fenomene, la fel cum timpul orologiului este diferit de timpul măsurat de o activitate, orele și lunile (lunare, cum ne puteam aștepta) sînt numite în legătură cu evenimente periodice date: astfel, "a mulge turma" dimineața și seara, sau "căldura soarelui", un fenomen care dă numele lunii octombrie în limba poporului Latuka.[13]

6. *Planificarea pe termen lung este ceva străin societății*. Aceasta este una dintre consecințele cruciale ale tezei lui Mbiti, mai ales dacă ne gîndim la necesitatea de azi a societăților africane de a dezvolta o capacitate prospectivă. Așa cum scrie filosoful kenyan: "popoarele africane «nu cred deloc în progres»", această idee potrivit căreia parcursul activităților și realizărilor omenești duce de la un grad la altul, mai ridicat. Aceste popoare nu-și fac planuri pentru un viitor îndepărtat și "nu-și construiesc castele în aer". Centrul de gravitație al gîndurilor și activităților omenești se situează în trecut, scrie Mbiti.[14] El subliniază faptul că multe afirmații care se sprijină pe anumite considerații etnologice referitoare la maniera africană de a *pierde* timpul ar trebui înțelese ca dovada unei filosofii specifice a timpului. Odată ce se înțelege ce înseamnă timpul pentru africani, atitudinile care manifestă o artă de pierdere a timpului par a

10. *Idem,* p. 26.

11. *Idem,* p. 16.

12. *Idem,* p. 17.

13. Mbiti dă exemplul a opt luni care poartă nume "poetice", ca "a-i da apă unchiului", "grăunte în ureche", așa cum vorbesc cei din poporul Latuka. John Mbiti, *op. cit.,* p. 20, n. 1.

14. *Idem,* p. 23.

fi, mai degrabă, o artă de a "aştepta timpul sau de a fi pe cale să «producă» timp"[15].

7. *Dimensiunea viitoare a timpului a fost impusă din afară africanilor, care nu au asimilat-o încă*. Altfel spus, a fost nevoie de o catastrofă, în sensul unei rupturi brutale a lucrurilor, pentru ca societăţile africane să descopere sau să-şi prelungească dimensiunea viitoare a timpului. Această catastrofă a luat chipul "unui învăţător, misionar creştin", formele învăţămîntului occidental sau ale tehnologiei moderne. Ea a condus la "planificarea naţională în vederea creşterii economice, independenţei politice etc"[16]. Şi pentru că e vorba despre o ruptură, procesul nu putea fi fără dureri. Iată ceea ce se află, după Mbiti, "la chiar rădăcina instabilităţii politice a naţiunilor noastre". Africa se află aşadar, în mod firesc, într-o criză structurală a cărei semnificaţie filosofică este traducerea acestei catastrofe care a fost irumperea viitorului într-o viziune despre lume în care trecutul e totul, memoria este esenţa, iar tradiţia este sursa sensului.

John Mbiti îşi încheie capitolul asupra "conceptului de timp" invitînd la o dezbatere care, bănuieşte el, va surveni în mod necesar, şi care poate fi abordată într-un mod pe care-l consideră cel mai constructiv. Cei care îi vor respinge tezele, văzînd în ele o continuare a ideilor lui Lévy-Bruhl despre "mentalitatea prelogică"[17], ar trebui să-şi dea osteneala să propună "o altă analiză a concepţiilor africane despre timp" în loc să răspundă pur şi simplu cu "da" sau "nu" la concluziile lui. Aceştia ar trebui, crede el, să aducă contraexemple care să invalideze afirmaţiile sale.

Cuvintele care spun timpul

Lansînd această provocare, filosoful kenyan se gîndeşte la un eventual contraargument care ar fi de aceeaşi natură cu cel pe care el însuşi îl propusese pentru a-şi susţine tezele: o analiză lingvistică, o examinare a felurilor de a exprima timpul. Vom începe aşadar examinarea critică a conceptului de timp la John Mbiti pornind de la teza numărul 5.

15. *Idem,* p. 19.

16. *Idem,* p. 27.

17. Joseph K. Adiaye arată cu multă justeţe că Lévy-Bruhl este autorul care a exercitat cea mai mare influenţă în ceea ce priveşte "discursul antropologic şi filosofic asupra timpului în Africa", despre care spune că, spre deosebire de cel "civilizat" al occidentalilor, este non-linear, fiindcă mintea primitivă nu îşi poate reprezenta un timp omogen, asemeni unei linii pe care imaginaţia ar putea să o prelungească la infinit. Joseph K. Adjaye (ed.), *Time in the Black Experience,* Westport şi Londra, Greenwood Press, 1994, p. 3.

Acasta înseamnă, în primul rînd, să constatăm că, în cele din urmă, nu serveşte la nimic să procedăm aşa cum ne invită filosoful kenyan – să urmărim alte feluri de a exprima timpul în alte limbi africane vorbite în alte regiuni, aşa cum a făcut Kwame Gyekye atunci cînd a răsturnat tezele lui Mbiti, arătînd în ce constă concepţia timpului la poporul akan.[18] Nu am ajunge astfel decît la un simplu du-te-vino între exemple şi contraexemple, ceea ce face să cadă deopotrivă teza şi antiteza. De fapt, însăşi ideea dovezii prin limbă se vădeşte a fi un pur sofism, pentru că, am mai spus-o, se sprijină în întregime pe un soi de supraanalizare a limbii africane ca ceva "concret", în opoziţie cu limba europeană[19], în care se văd numai semnificaţiile abstracte. Să reamintim că numele din calendarul "occidental", Iunie, August, Martie nu sînt nici mai mult, nici mai puţin concrete decît cele ale calendarului "african" studiat de Mbiti. La fel, dacă zăbovim asupra etimologiei unor măsuri temporale ora, minutul şi secunda, putem observa o întreagă istorie în spatele adoptării acestor termeni pentru a desemna cea 24-a parte a zilei, a 60-a şi respectiv a 360-a parte a orei... Calendarele şi diviziunile temporale îşi pot avea *originile* în anumite fenomene care dispar apoi, mai mult sau mai puţin, în spatele *întrebuinţării* lor numerice.

Să ne reamintim, aşa cum ne invită mereu Barbara Cassin, că înainte de a fi concepte, ceea ce spunem şi scriem sînt cuvinte. Ce se înţelege, iată, prin cuvîntul "viitor", cel despre care Mbiti ar spune că exprimă în franceză o dimensiune care nu există în limbile kikamba şi kikuyu, pe care îşi sprijină analiza? Putem totuşi considera acest cuvînt ca pe ceva concret, care indică ceea ce "va veni". În cît timp? Care e orizontul? Nimic din cuvîntul însuşi nu indică aceasta. Poate fi vorba de un viitor imediat, care se anunţă deja în prezent, sau de un orizont de timp mai îndepărtat: viitorul durează mai mult sau mai puţin. Să luăm următoarea expresie, din cea mai vorbită limbă din Senegal, wolof: *ligeey ngir ëllëg*. Ea semnifică literalmente: *a munci pentru mîine*. De ce nu ar însemna "mîine" în wolof, foarte precis şi de manieră concretă, ziua următoare celei în care ne aflăm sau maximum peste doi ani, în timp ce "mîine", atunci cînd e folosit în limba franceză, ar trebui să reprezinte mental imaginea unei linii care înaintează la infinit în viitor? Desigur, nu există niciun motiv pentru o astfel de diviziune. Cuvintele *ëllëg* în wollof, *demain* în franceză şi *tomorrow* în engleză se pretează aceloraşi întrebuinţări atunci cînd evocă viitorul.

18. Kwame Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme,* New York, Cambridge University Press, 1987.

19. Sintagma "limbă europeană" nu este amendată, o traducem ca atare. *(N. tr.)*

În cele din urmă trebuie să-l invităm pe însuşi Mbiti să meargă mai departe în analizele lui lexicale, un exemplu fiind propunerea de a folosi *Sasa* şi *Zamani* tocmai pentru a evita reprezentările pe care le evocă în mod irezistibil cuvintele franceze *trecut, prezent şi viitor*.[20] *Sasa* şi *Zamani,* spune Mbiti, sînt cuvinte swahili, *Sasa* înseamnă "perioada acum" *(now-period),* din viitorul care n-ar putea fi decît apropiat şi pînă la trecutul recent, în timp ce *Zamani* este trecutul fără limită: *Sasa* este deci permanent înghiţit de *Zamani,* în care dispare, ne spune filosoful kenyan. El pleacă de la conceptul de timp pentru a ajunge la cel de istorie orală şi afirmă astfel inexistenţa unei escatologii:

> Dacă încercăm să înscriem tradiţiile pe o scară matematică a timpului, ele nu par a acoperi decît cîteva secole, deşi în realitate sînt mult mai vechi; anumite tradiţii, avînd forma unor mituri, sfidează orice tentativă de descriere pe o scară de timp matematic. În orice caz, istoria orală nu oferă date de care trebuie să-ţi aminteşti. Omul priveşte în urmă de unde vine şi astfel se asigură că nimic nu va duce această lume la sfîrşitul său. Conform acestei interpretări a viziunii africane despre istorie, există nenumărate mituri despre *Zamani,* dar niciunul cu privire la un oarecare sfîrşit al lumii, căci timpul nu are sfîrşit. Popoarele africane se aşteaptă ca istoria omenească să nu se oprească niciodată, în ritmul mişcării care face trecerea de la *Sasa* la *Zamani*. Nimic nu sugerează că acest ritm ar trebui să se termine cîndva: zilele, lunile, anotimpurile şi anii nu se termină, după cum nu există vreun sfîrşit al ritmului naşterii, căsătoriei, procreării şi morţii.[21]

Aici trebuie să remarcăm că *Sasa* şi *Zamani* sînt cuvinte swahili, dar *şi* că au o origine arabă. Constatarea are importanţa ei şi este de neînţeles că Mbiti nu îşi pune deloc întrebări asupra implicaţiilor, de vreme ce pretinde că-şi sprijină analiza tocmai pe cuvintele însele ale limbii. De altfel, în general, hibridizarea dintre limba arabă şi alte limbi ale continentului (swahili fiind, fără îndoială, limba în care această hibridizare e cea mai pronunţată), este un fenomen care trebuie luat în considerare cu atenţie atunci cînd examinăm problemele filosofice în

20. Mbiti vorbeşte desigur despre cuvinte din limba *engleză*. Dar înlocuirea englezei cu franceza (sau cu limba română, *n. tr.*) nu schimbă cu nimic ideea "reprezentărilor" despre care vorbeşte autorul. (John Mbiti, *op. cit.,* p. 21)

21. *Idem,* p. 23–24.

context african. Cuvîntul *zamān* (زمان) înseamnă în arabă "epocă", "eră", "perioadă", "timp", iar cuvîntul *sā'a* (ساعة), care este dublat în *"sasa",* înseamnă "momentul", "clipa", "ora".

Ar fi desigur instructiv să ne întrebăm de ce, în amestecul lor cu limba arabă, celelalte limbi africane au ajuns aproape sistematic să adopte cuvinte arabe pentru exprimarea timpului. Astfel, putem compara cuvintele swahili pentru timp cu cele ale unei limbi din extremitatea vest-africană, limba wolof din Senegambia, unde se spune, de asemenea, *jamano* (derivat din *zamān*) pentru perioadă, eră, timp, *sā* pentru clipă (*ci sāsi,* de pildă, care înseamnă "imediat", "de îndată"), iar forma redublată *sā i sā* semnifică "la răstimpuri", "din cînd în cînd".

Acest tip de consideraţii despre hibridizare şi comparaţiile la care aceasta trimite pune la îndoială concluziile esenţialiste ale lui John Mbiti şi accentul pus de el pe caracterul concret al limbilor africane pe care îl invocă în teza sa: niciun cuvînt nu constituie în sine dovada unei concepţii a timpului african în care n-ar exista decît concretul trecutului şi prezentului. Cuvintele nu constituie o expresie naturală a acestei concepţii. Iar teza că dimensiunea viitorului ar fi ajuns în Africa din exterior provoacă această întrebare simplă: dacă arabul *zamān,* devenit *zamani* în swahili, comportă o dimensiune viitoare şi escatologică (expresia arabă *ākhiru zamān* înseamnă "sfîrşitul vremurilor"), cum de a dispărut această dimensiune în *întrebuinţarea* acestui cuvînt de către populaţiile de care se ocupă Mbiti? Cînd ea este de fapt prezentă în acelaşi cuvînt adaptat în alte contexte, cum ar fi *jamano?* Nu trebuie oare să conchidem atunci, în cele din urmă, că nu există un sens concret, natural, al cuvintelor, ci numai întrebuinţări? Şi că aceste întrebuinţări depind de istoria societăţilor pe care le studiem? Prin urmare, societăţile africane musulmane în care ideea de marş al timpului către sfîrşitul său are o dimensiune religioasă, metafizică, vor păstra, în diferitele forme luate de *zamān,* dimensiunea viitorului pe care o poate comporta acest cuvînt.

A PREVEDEA SAU A ANTICIPA

Filosoful camerunez Engelbert Mveng (1930–1995) insistă asupra distincţiei care trebuie stabilită între un "concept al timpului" care este, scrie el, "percepţia spiritului [...] abstractă, obiectivă, universală" şi o "concepţie de timp" înscrisă în cultură.[22] Astfel, există "atîtea

22. Engelbert Mveng, "Le conception du temp", *Éthiopiques. Revue socialiste de culture négro-africaine,* nr. 6, 1976; http://ethiopiques.refer.sn/spip. php?article416.

concepții de timp cîte tipuri de civilizații". Reflecția sa încearcă să arate că problema timpului este definitorie pentru condiția umană în general, dincolo de diferențele care marchează, desigur, limbile. Părintele Mveng vede astfel o expresie a înțelepciunii africane în mitul care "povestește că oamenii, îngroziți de Moarte, s-au dus la Dumnezeu și i-au spus: «Alungă-ne spectrul Morții!». Dumnezeu i-a privit în ochi și le-a spus: «Duceți-vă și învățați-vă copiii că, de-acum, fără Moarte, Viața n-ar mai fi Viață!». Atunci oamenii au înțeles că trebuie să învingă Moartea pentru a ajunge la adevărata Viață"[23]. Ca multe alte mituri, și acesta se detașează de "înțelepciunea africană" care-l povestește, pentru a exprima acest adevăr, pur și simplu omenesc, că experiența noastră a timpului ține în mod esențial de faptul că ne știm sortiți morții și că trebuie, în consecință, să înțelegem datoria noastră de a învinge moartea pentru a face viața să fie – viața adevărată, pe care moartea n-o ajunge.

Astfel, în lupta care "opune în noi Viața și Moartea [...] fiecare clipă este așadar mereu nouă, în același timp sămînță a viitorului și totalitate a proiectului". Iar Engelbert Mveng citează aici o vorbă a "vrăjitorului din satul (lui)", care spunea: "omul creează mereu timpul de care are nevoie". Să ne oprim asupra acestei ziceri care, pentru filosoful camerunez, definește timpul ca "desfășurare a ființei noastre la infinit"[24]. Capacitatea noastră de a crea timpul prin propriul nostru proiect nu mai are nimic de-a face cu concepția culturală exprimată în calendarul folosit în satul vrăjitorului sau în timpurile verbale proprii limbilor care sînt vorbite aici. Nu vom căuta dacă viitorul este *dat* în aceste limbi, ca timp al unui viitor suficient de îndepărtat, ci vom constata că viitorul este ceea ce noi *creăm*. Spre deosebire deci de demersul lui John Mbiti, aceasta înseamnă că nu vom mai citi în limbile omenești o diviziune a culturilor, distingînd cele în care există o viziune prospectivă de cele unde această viziune nu există. Asta ar însemna să credem că limba numește ceea ce se poate vedea și că nu se poate vedea decît ceea ce limba numește: limba care spune "viitor" și "prospectiv" s-ar înscrie, astfel, într-o cultură în care se poate *vedea* adînc în viitor și în care s-a dezvoltat un veritabil sens prospectiv. Or, asta înseamnă să pierzi din vedere faptul că adevărul nu e ceva ce se *oferă vederii*. John Mbiti are dreptate, dar nu în felul în care crede. Pentru că, dacă e adevărat că timpul este alcătuit din ceea ce se întîmplă, și deci nu se prelungește, așa-zicînd, în gol către viitor, acest adevăr nu este numai unul al unei anumite culturi omenești, ci *al nostru,* al tuturor, ca oameni. John Mbiti nu exprimă adevărul unei concepții bantu sau africane despre timp, ci regăsește acest adevăr universal, omenesc, omul care se află în centrul gîndirii lui Bergson, anume că timpul este durată.

Gaston Berger istorisește o "poveste cu un rege negru":

> Un explorator din secolul trecut (secolul al XIX-lea, *n. tr.*) ajunge la curtea unui rege negru și-i pune pe nas ochelarii de Alb. Întîmplarea face că lentilele îi corectează miopia congenitală. Acum, că putea să vadă depărtări pe care nu le bănuise niciodată, entuziasmul regelui este atît de mare încît îi oferă exploratorului toate facilitățile posibile... în schimbul perechii sale de ochelari.[25]

Din această povestioară, "părintele prospectivei" deduce următorul tîlc:

> În mod congenital miopi în ceea ce privește perspectiva viitorului, începem să credem că există depărtări care pot fi văzute, pe care le vom putea vedea, pe care trebuie să ne străduim să le vedem.[26]

Povestea spusă de Berger poate să pară că merge în direcția afirmației lui John Mbiti. După el, cultura și limbile străine, în mod natural purtătoare de viitor și de prospectivă, se suprapun peste "vederea" tradițională a culturii și limbii "indigene", care astfel se descoperă "mioape" prin acest contact. Noua limbă va permite deci o vedere mai bună, mai puternică, mai adîncă în viitor. Viitorul începe de-acum să existe pentru ochii echipați pentru prima oară cu ochelarii de care aveau nevoie fără s-o știe. În fond, mai degrabă decît o poveste cu un "rege negru", Berger ar fi putut evoca istoria științei moderne și invenția telescopului care i-a permis lui Galilei să *vadă* ceea ce ochiul omenesc nu mai văzuse pînă atunci, răsturnînd astfel edificiul lumii artistotelice și ptolemaice.

G. Berger pune astfel problema limbajului care spune viitorul făcînd referire la povestea biblică a unui Isaia vizionar care, deși vede ceea ce urmează să se întîmple, se lovește de limitele propriei sale limbi atunci cînd încearcă să comunice poporului său această realitate.

---

23. *Idem*.

24. *Idem*.

25. Gaston Berger, *Phénoménologie du temps et prospective,* Paris, PUF, 1964, p. 214.

26. *Idem*.

Astfel, Isaia, care nu dispune în ebraică de forma verbală a viitorului, caută (cu oarecare vehemenţă) să arate ceea ce alţii nu vor să vadă, nu reuşesc să vadă, refuză să vadă: viitorul este aici, aproape, viitorul care vine peste aceşti orbi încăpăţînaţi, incapabili să-şi deschidă ochii. Încearcă, insistă, revine, ca învăţătorul în faţa unor copii grei de cap, cu demonstraţii, cu imagini, avertismente şi ameninţări.[27]

Aşadar, situaţia e similară în ebraică cu cea din limbile examinate de Mbiti: viitorul, la drept vorbind nu există. Profetul se găseşte atunci investit cu imposibila misiune de a *spune* un adevăr pe care-l vede, dar care, literalmente, nu îi *vorbeşte* poporului său. Dar să ne punem întrebarea ce *vrea* cu adevărat să facă profetul Isaia cu viziunea lui. Vrea el să îşi convingă poporul să vadă, în mod miraculos, dincolo de prezent, adică dincolo de propria-i limbă? O astfel de cerere de democratizare a capacităţii profetice (care nu e identică cu facultatea profetică, una care ar putea fi un element al umanităţii în general) ar fi absurdă. Ceea ce vor profeţii atunci cînd se impacientează şi devin exasperaţi, cînd se enervează şi tună, este ca *acţiunile* prezentului să se facă din necesităţile viitorului. Sau mai bine: să se acţioneze pentru a realiza un anumit viitor. Astfel, aşa cum scrie G. Berger în legătură cu lecţia lui Henri Bergson, filosoful despre care spune că e cu adevărat cel care ne va fi "deschis" concepţia despre timp: "viitorul nu este ceea ce trebuie să se producă în mod inevitabil, nu este nici măcar ceea ce are să urmeze, este ceea ce toată lumea va face"[28].

Exemplele lui Berger ne duc la antipozii tezei lui Mbiti, contrar impresiei lăsate de o lectură iniţială. Întreaga filosofie prospectivă a lui Berger ne aminteşte următorul lucru: prospectiva nu este treaba unei *vederi,* necesară pentru a putea *spune* apoi ceea ce se vede; ea este implicarea în *acţiune*. Este vorba, spune Berger, de a "trece de la a «vedea» la a «face»"[29]. Cu alte cuvinte, sub limbajul pre-viziunii trebuie să înţelegem *atitudinea* prospectivă, *dispoziţia* anticipativă. Faptul că avem de creat timpul de care avem noi nevoie, cel pe care nu îl putem învăţa din nicio limbă sau cultură exterioară.

27. *Idem,* p. 212.

28. *Idem,* p. 210.

29. Gaston Berger, "Méthodes et résultats", *Revue prospective,* nr. 6, 1960. (Adresa electronică oferită de autor nu mai este valabilă.) *(N. tr.)*

Cuvîntul şi cerneala

Cuvîntul, spune Ogotemmeli, este pentru toţi cei din această lume; trebuie să-l schimbi, trebuie să se ducă şi să vină, căci e bine să dai şi să primeşti forţele vieţii.

Marcel Griaule[1]

Se citează adeseori această vorbă a gînditorului vest-african Amadou Hampâté Bâ (1900–1991): "În Africa, un bătrîn care moare e o blibliotecă arsă"[2]. Este atît de celebră încît a căpătat statutul de proverb, în sensul în care nici nu se mai ştie bine cine a rostit-o exact. Aceasta se datorează faptului că vorba exprimă perfect diferite elemente la care ne gîndim de îndată ce vine vorba despre oralitate. În primul rînd, ideea că oralitatea e o caracteristică fundamentală a culturilor africane, constituind spiritul lor; apoi, ideea că a gîndi oralitatea înseamnă întotdeauna a reflecta la problema transmisiei sale; în fine, sentimentul unei urgenţe contemporane legată tocmai de problema transmisiei: că oralitatea ar fi la fel de fragilă ca memoria strămoşilor, că – în transmiterea ei – e mereu ameninţată de o ruptură care i-ar fi fatală, că trebuie păstrată cu orice preţ şi că trebuie făcut în aşa fel încît inevitabila dispariţie a bătrînilor să nu mai înseamne distrugerea bilbliotecii africane în flăcările uitării.

Fiecare dintre aceste trei aspecte ridică un set de întrebări.

Sentimentul urgenţei şi trecerea la scriere

Sensul urgenţei de a arhiva totul cît mai repede, fiindcă a început cursa împotriva morţii, e legat de angoasa născută din sentimentul fragilităţii lucrurilor. Fragilitatea memoriei în primul rînd, dar şi cea a culturii în general. Înţelegem că Amadou Hampâté Bâ şi-a asumat

1. Marcel Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli,* Paris, Fayard, 1975, p. 157. http://classiques.uqac.ca/classiques/griaule_marcel/ogotemmeli_dieudeau/ogotemmeli_dieudeau.html

2. Dramatismul formulării vine şi din momentul şi locul în care a fost auzită pentru prima oară: tribuna celei de-a unsprezecea Conferinţe generale a UNESCO din 1960, anul celor mai multe declaraţii de independenţă ale ţărilor africane.

misiunea unui iubitor al tradiției care transcrie și traduce în franceză din literatura orală vest-africană. Din momentul cînd, la sfîrșitul anilor 1930, a luat inițiativa de a intra în contact cu Théodore Monod (care-l va aduce apoi la IFAN[3], instituție pe care o conducea), pentru a-i cere să-l ajute să facă cunoscute în franceză operele de înțelepciune și frumusețe ale culturii *peule*[4], și pînă la publicarea memoriilor sale, Amadou Hampâté Bâ n-a încetat să devină bătrînul care, pentru posteritate, va fi retranscris în cărți, încredințînd bibliotecii ceea ce trăia – iar acum doar supraviețuia – în oralitate.

Textele de apărare și ilustrare a unei "literaturi a Negrilor" care ar exista în oralitate – sau "oratură", cum se mai spunea – nu erau ceva nou. Este cunoscută cartea abatelui Grégoire (din 1808) care poartă chiar titlul: *De la littérature des Negres*. În aceasta găsim, pentru a nu cita decît acest exemplu, ideea că ceea ce se consideră creație literară și artistică în Europa are întotdeauna un *echivalent* în oratura africană:

> Franța a avut odinioară trubaduri și truveri, iar Scoția menestreli. Și Negrii îi au pe ai lor, numiți *grioți,* care se duc și ei la regi pentru a face ceea ce se face la toate curțile – să laudă și să mintă cu spirit.[5]

Același principiu al echivalenței e evocat de poetul Blaise Cendrars. La sfîrșitul scurtei "notițe" de introducere în a sa *Anthologie Nègre,* o culegere de mituri, povestiri și istorii fel de fel pe care o publică drept dovadă a "frumuseții" și a "puterii plastice a limbilor" și a literaturilor orale africane, el consideră că aceasta dovedește "legea constanței intelectuale întrevăzută de Rémy de Gourmont"[6], care postulează identitatea minții omenești (și a producțiilor sale) pretituindeni, contrar afirmațiilor din etnologia lévy-bruhliană, ocupată să inventeze umanități diferite.

3. Institut Fondamental de l'Afrique Noire. *(N. tr.)*

4. Cultură și limbă din țările Africii de Vest și sahariene. *(N. tr.)*

5. Abbé Henri Baptist Grégoire, *De la littérature des Nègres, ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leur qualités morales et leur littérature: suivies de Notices sur la vie et les ouvrages des Nègres qui se sont distingués dans les Sciences, les Lettres et les arts,* 1808, p. 185, http://books.google.fr/books?id=AhcFAAAAQAAJ.

6. Blaise Cendrars, "Notice", in *Anthologie nègre,* Paris, Au Sans Pareil, 1927.

7. Interviul cu Biton Coulibaly este citat de Ralph Austen, care scrie: "Într-un interviu înregistrat în anii '70, Hampâté Bâ vorbește despre complexitatea relației sale cu scrierea și cu limbile: «Gîndesc mai întîi în peul, apoi îmi transpun gîndurile în franceză cuvînt cu cuvînt. Apoi mă străduiesc să îmi redactez textul într-o franceză curată... Citesc textul unui francez sau mai multora și le solicit să-mi sugereze, dacă e cazul, corecturi». Această declarație se termină cu aceea că Hampâté Bâ a scris enorm în peul, dar că nu e vorba decît de poezie, mai ales religioasă, din care n-a publicat nimic. Aceste poeme sînt «singura mea operă de creație». Ralph Austen, "The Medium of the «Tradition», Amadou Hampâté Bâ's Confrontation with Language, Literacy and Colonialism", *Islamic Africa,* vol I, nr. 2, 2010, p. 219; www.islamicafricajournal.org.

8. Léopold Sédar Senghor, "Préface", in Birago Diop, *Les nouveaux Contes d'Amadou Koumba,* Paris, Présence Africaine, 1961, p. 7.

9. Birago Diop, "Introduction", in *Les Contes d'Amadou Koumba,* Paris, Présence Africaine, 1961, p.12. Remarcăm că deja Blaise Cendrars, în "notița" la antologia sa, deplîngea defectul "fidelității" și "preciziei literare" a povestirilor "așa cum misionarii și exploratorii ni le-au adus în Europa și așa cum le-au publicat".

10. Paul Ricœur, *Sur la traduction,* Paris, Bayard, 2004, p. 8.

Să revenim la Amadou Hampâté Bâ. Într-un interviu acordat în anii 1970, el spune că poemele sale de inspirație religioasă, scrise în peul, sînt singurele sale "opere de creație".[7] El lasă astfel să se înțeleagă că în această limbă și-ar fi continuat activitatea creatoare literară, în timp ce în franceză n-ar fi făcut decît act de transcriere/traducere. Același discurs îl ține și traducătorul de "oratură" care a fost Birago Diop, atunci cînd pretinde că este doar traducătorul lui Amadou Koumba, al cărui nume figurează alături de al său, ca un fel de co-autor, pe coperta *Povestirilor lui Amadou Koumba* și pe cea a *Noilor povești ale lui Amadou Koumba*. Dar Léopold Sédar Senghor ne previne să nu ne lăsăm furați de aceste cochetării. "Birago Diop", scrie el (dar e valabil și pentru alții, ivorianul Bernard Dadié, dar și Hampâté Bâ, oricît de "tradiționalist" s-ar considera) "nu se mulțumește cu traducerea fidelă. El a trăit [...] povestirile griotului, le-a adaptat și le-a scris ca artist negru și francez totodată, amintindu-și că «traduttore traditore»".[8]

Atunci cînd e vorba despre trecerea de la oratură la scriitură, Senghor are dreptate, să ne invite să reflectăm la sensul însuși al transcrierii/traducerii. A traduce înseamnă a trăda? Fie: Birago Diop nu se ferește să proclame că savoarea textelor pe care le scrie nu înseamnă nimic în comparație cu ceea ce puteau să producă "vocea, verva și mimica bătrînului griot"[9]. Probabil că trebuie să vedem în acest regret expresia acelui "travaliu de doliu" pe care traducătorul îl efectuează întotdeauna, după Paul Ricoeur, căci în îndeplinirea sarcinii pe care și-a asumat-o își dă seama că aceasta nu e posibilă decît cu condiția "unei consimțiri certe a pierderii"[10]. Într-adevăr, continuă filosoful evocîndu-l pe Freud, "travaliul de amintire" cu care se însărcinează tra-

ducătorul este fața aceleiași monede al cărei dos este "travaliul de doliu". Această teză se poate aplica în mod remarcabil la problema "salvării" oraturii prin trecerea la scris, transcrierea.

A traduce înseamnă a trăda? Probabil, dar această trădare este singura fidelitate adevărată. După cum nu există traducere perfectă față de care să poți măsura ecartul dintre ceea ce este și ceea ce ar fi putut fi[11], la fel nu prea are rost să consideri textul scris ca pe umbra "adevăratului" text care ar fi cel "oral", așa cum ar fi *spus* poate Amadou Koumba. Există ceva paradoxal în afirmația că trebuie să transcrii și să arhivezi repede oralitatea, înaintea ca ea să moară odată cu bătrînii. Asta înseamnă să admiți că ea este oricum deja moartă ca oralitate și că transcrierea se face în tristețea despărțirii și în lectura testamentelor: *post mortem*.

Împotriva acestui partadox trebuie spus că cerneala ce seacă a scribului nu înseamnă epuizarea forței vitale din care nu va mai fi rămas decît urma întipărită pentru totdeauna. Și că *textul* scris trăiește o *altă* viață, care nu e viața împuținată de o *performanță* orală. Scrierea își are propria-i vitalitate și deschide textul către noi aventuri. *Kaidara* de Amadou Hampâté Bâ ne vorbește desigur despre un *Kaidara* transmis prin memoria și limba peule și prin cosmogonie; ne vorbește mai ales despre lecturile permise de textul în limba franceză ce poartă acest titlu, despre cosmogoniile cărora le dă naștere, despre aproprierile pe care le înlesnește, așa cum ne arată multele adaptări teatrale pe care le-a ocazionat.

Același lucru este încă și mai adevărat la Birago Diop sau la Bernard Dadié. Trebuie așadar să insistăm asupra acestui punct, despre care autorii noștri vorbesc infinit mai puțin decît se vede din textele lor: *plăcerea* lor de a scrie. Oratura este, într-adevăr, primită în scriere, aici este primită spunerea orală și este prelungită, transformată, i se imprimă un alt ritm. La baza acestei reluări nu se află însă îngrijorarea dată de pierdere, de moarte, ci interesul pentru viață, pentru puterea de a fabula, pentru a folosi aici cuvîntul pe care-l întrebuințează Senghor atunci cînd vorbește despre arta lui Birago Diop. Se acceptă mult prea ușor că Africa subsahariană este domeniul prin excelență a ceea ce filosoful senegalez Mamoussé Diagne a numit, în opoziție cu "rațiunea grafică" a lui Jack Goody, "rațiunea orală".[12] Atunci cînd identifică în

11. Ricœur are dreptate să spună că lucrul la care trebuie să renunți este tocmai "idealul".

12. Mamoussé Diagne, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire,* Paris, Karthala, 2005.

mod esențialist africanitatea și oralitatea, mulți ajung să susțină că literatura africană nu e autentică decît atunci cînd lasă la vedere, în chiar scrierea ei, felul în care rămîne într-un fel marcată, ca de un sigiliu, de oralitate. Sau că n-ar fi decît o umbră, proiectată, a adevăratei Realități, în mod natural orală.

E timpul să terminăm cu discursul griotului al cărui cuvînt s-ar afla mereu dedesubtul celui al scriitorului. Amadou Koumba, al cărui nume figurează pe două culegeri de "povestiri" atribuite lui ca autor "adevărat" sau co-autor, nu e altul decît Birago Diop: Koumba e o creație a scrierii lui Diop, nu există decît în și prin ea. Iar cînd vezi astfel lucrurile, înțelegi că e timpul să reflectezi la această jubilație a scrierii pe care o celebrează în mod natural în practica lor, chiar dacă unii scriitori afirmă contrarul: precum cei care se reclamă de la o oralitate ai căror moștenitori nostalgici ar fi, sau cei care declară că regretă că trebuie să scrie într-o limbă despre care le place să pretindă că le-a rămas străină, chiar dacă fiecare literă pe care o caligrafiază este cea mai mare declarație de dragoste pe care ar putea-o face.

Filosofie și oralitate

Este momentul să revenim, pornind de la această problemă a oralității, la critica făcută de Paulin Hountondji etno-filosofiei. Această critică se poate reduce la afirmația că nu putem vorbi despre filosofie în absența unei tradiții scrise. Că într-o cultură a oralității, nevoia de a memora și conserva este atît de presantă încît n-ar putea face loc examenului critic al acestui conținut care trebuie transmis. Că, la urma urmei, să echivalezi filosofia cu o viziune despre lume exprimată prin oralitate ar însemna să accepți și chiar să exalți unanimitatea ca valoare, împotriva semnificației înseși a întrebărilor filosofice.

Anumiți critici ai lui Paulin Hountondji au văzut în teza lui o discreditare a oralității, ce ar aminti de cea a "societăților fără scriitură" care ar fi "inferioare", caracterizate de lipsă și de incompletitudine, alegînd să-i pună teza pe seama eurocentrismului și elitismului filosofului din Benin: el ar fi îmbrățișat astfel, fără preget, o concepție "occidentală" a filosofiei. Filosoful senegalez Mamoussé Diagne a examinat această importantă problemă a oralității în capitolul central al lucrării sale intitulate *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*[13]: "Hountondji,

13. Mamoussé Diagne, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire,* Paris, Karthala, 2006.

autorul care a invocat poate cel mai mult tematica scriiturii şi a oralităţii, n-a găsit, trebuie să mărturisim, decît nişte tentative ideologice de refutare, care au lăsat intacte probleme redutabile”[14].

M. Diagne îşi declară regretul că Paulin Hountondji nu şi-ar fi verificat cu adevărat teza despre imposibilitatea oralităţii filosofiei mai aproape de “gîndirile africane tradiţionale” şi insistă pe ceea ce numeşte “procedeul dramatizării”, pe care-l consideră “o caracteristică fundamentală a civilizaţiilor oralităţii”[15]. Această dramatizare este, după filosoful senegalez, un procedeu întrebuinţat adesa de “Platon regizorul” în dialogurile sale şi ea îndeplineşte, de asemenea, în transmisiunea orală, o funcţie “psihagogică” esenţială. Dramatizarea permite relaxarea efortului continuu de retenţie, considerat de Paulin Hountondji a fi marea preocupare a oralităţii, datorită căreia “spiritul”, după cum scrie, “este prea ocupat să păstreze cunoaşterea pentru a-şi mai permite critica acesteia”[16].

Pentru a răspunde întrebării dacă este posibilă autorevizuirea critică în cazul discursului oral, revin asupra unui punct deja dezbătut: trebuie să înţelegem maniera specifică în care “Tradiţia e (poate fi) reevaluarea ei înseşi, devenind autocritică”[17]. Aceasta presupune recunoaşterea existenţei unui alt procedeu prezent: *intertextualitatea*. Ode Ogede constată că toată critica, în general, pierde o cheie de lectură esenţială a gîndirii africane atunci cînd ignoră rolul pe care-l joacă intertextualitatea.[18] Ogede îi cere acestei lecturi să considere cu adevărat “dinamica ascunsă” a creativităţii literare de pe continent, prin care “scriitorii africani îşi alterează stilurile unii altora, căutînd în texte mai vechi material pentru crearea altora noi”[19]. Ogede are fără îndoială dreptate, dincolo chiar de literatură: a înţelege oralitatea înseamnă să înţelegi cît e de importantă intertextualitatea, adică acea artă de a produce un text (că e oral sau nu nu are importanţă) într-o relaţie cu un alt text pe care cel nou îl evocă în diverse feluri, citîndu-l, făcînd aluzie la el, imi-

14. *Idem*, p. 32.

15. *Idem*, p. 51.

16. Paulin Hountondji, *Sur la “philosophie africaine”,* Paris, Maspero, 1976, p. 131.

17. Souleymane Bachir Diagne, “Sur le caractère littéraire de la littérature orale. Lecture des Contes wolof du Baol”, *Komparatistische Hefte,* nr. 11, 1985, p.107. Mamoussé Diagne se declară de acord cu demonstraţia mea asupra acestui punct, care datorează mult propriei sale analize a semnificaţiei procedeului dramatizării.

18. Ode Ogede, *Intertextuality in Contemporary African Literature. Looking Inward,* Playmouth, Lexington Books, 2011.

19. *Idem*, p. ix.

tîndu-l, mimîndu-l, subminîndu-l, bătîndu-şi joc uneori de el... Tocmai în acest fel se apleacă oralitatea asupra ei înseşi, devenind o reluare critică a propriilor povestiri şi deci a propriilor cunoaşteri şi valori pe care le poate vehicula pentru a le transmite: producînd noi naraţiuni care le pot pune la îndoială pe cele vechi, stabilite adesea ca fiind canonice.

Vor fi astfel considerate canonice acele povestiri, mituri, poveşti care pun în scenă pretendenţi angajaţi într-un concurs la capătul căruia fericitul cîştigător va avea ca recompensă mîna tinerei. Acest tip de text, pe care-l regăsim în toate ariile culturale, e canonic pentru că reprezintă expresia valorilor apreciate de societate: ocolul prin concurs nu face decît să-l consacre pe cel deja desemnat prin toate, şi deci norma în vigoare, cea care întemeiază strategiile matrimoniale prin care societatea se perpetuează în ceea ce-şi recunoaşte drept stîlpii ei de rezistenţă. Arcul ce poate fi ţinut doar de braţul lui Ulise îl desemnează ca singurul soţ posibil al Penelopei.

Or, se întîmplă ca alte naraţiuni să o submineze pe aceasta. Astfel, “poveştile” culese de antropologii Philippe Couty şi Jean Copans[20] par a fi nişte povestioare scabroase, scatologice, bizare, atîta vreme cît sînt considerate în ele însele şi nu în relaţie cu această formă canonică a naraţiunii pretendenţilor, pe care în mod evident o imită, bătîndu-şi joc de ea: concursul pentru desemnarea cîştigătorului va fi, de pildă, unul de pîrţuri! Toate sînt aşa în această culegere. Couty şi Copans se chinuie să explice de ce îi fac aceste istorii să rîdă pe cei care le povestesc, chestionînd modul în care ele ar reflecta societatea muribundă a Baol-ului în care au fost produse, tocmai pentru că ei au ignorat această dimensiune atît de evidentă a intertextualităţii şi deci a parodiei. Dacă aceste false poveşti ne spun ceva, o fac punînd problema transformărilor care s-au produs în societate, datorită cărora societatea poate să mai şi rîdă de valorile pe care au fost fondate strategiile matrimoniale pe care le-a consacrat.

Putem evoca, de asemenea, povestea “Penda”, pe care scriitorul senegalez Ousmane Socé Diop o citează în întregime, prin vocea unui personaj din romanul său *Mirages de Paris* şi care constituie, în registrul “serios” de astă dată, o subminare a aceluiaşi mit canonic al pretendenţilor. Iată aşadar cum capricioasa Penda, copil crescut în coconul basmelor frumoase, nu vrea un logodnic care are o cicatrice. Acest refuz clar al valorilor virile, chiar războinice, al căror semn este cicatricea, este o repunere radicală în chestiune a destinului prescris de societa-

20. Jean Copans, Philippe Couty, *Contes wolof du Baol,* Paris, UGE, 1976.

te fetelor. Penda va merge pînă la capăt cu exigenţa şi refuzul său, măritîndu-se cu bărbatul fără cicatrice pe care îl voia. Va fi însă pedepsită, alesul dezvăluindu-se a fi un monstru de care va reuşi să scape cu ajutorul miraculos al unui bătrîn cal fermecat. Dar, între timp, ea se deghizează şi apoi se transformă de-a dreptul în bărbat, o metamorfoză care poate fi interpretată ca însăşi semnificaţia revoltei sale, pentru afirmarea propriei voinţe de a decide ceea ce îşi doreşte pentru sine însăşi, precum bărbaţii. Chiar dacă în povestire iese învinsă, ea va fi reuşit, ca şi Kate, "scorpia îmbînzită" a lui Shakespeare, să-şi facă auzit cuvîntul sub discursul dominant, sub povestirea canonică.

Trăgînd linie? Ceea ce numim în mod convenţional "tradiţia" este cea care răspunde "da" la întrebarea dacă e posibil să gîndeşti filosofic, adică de manieră critică, distanţată, chiar în interiorul elementului oralităţii. Istoria intelectuală a Africii se va scrie astfel prin reflecţia asupra unor culturi în care transmisia orală este esenţială, fără ca aceasta să însemne absenţa criticii, adică a autocriticii, cu condiţia să ştii să o vezi, de pildă în raporturile intertextuale. Transmisia orală e esenţială, dar nu exclusivă. Căci această istorie intelectuală, şi deci istoria practicii filosofice în Africa, nu se poate scrie nici ignorînd o altă tradiţie, una scrisă, despre care depune mărturie, de pildă, legendarul oraş Tombuctu.[21]

Semnificaţii ale lui Tombuctu

Tombuctu se află astăzi în centrul a numeroase programe de cercetare asupra manuscriselor în limbă şi scriere arabă din Africa de la sud de Sahara. Un pionier consecvent este istoricul american John Hunwick. Sîntem pe cale să revizităm astfel ceea ce un articol dintr-un săptămînal francez a numit în mod îndreptăţit "privirea exterioară care aşază Africa în tradiţia orală"[22]. Această "privire exterioară" este, desigur, cea care dezistoricizează, unape care antropologia a aţintit-o multă vreme asupra continentului. Ea este, de asemenea, complice, ne spune Jean-Michel Djian, cu "marea putere a grioţilor care deţin tradiţia

21. Adesea este citată această mărturie pe care o dă Leon Africanul în *Descrierea Africii,* la 1550. "În Tombuctu există numeroşi judecători, doctori şi preoţi, toţi numiţi de rege. El îi onorează cu asupra de măsură pe literaţi. Se vînd de asemenea multe cărţi manuscrise care vin din Berberia. Din această vînzare ies mai multe beneficii decît din tot restul mărfurilor" (Jean-Leon l'Africain, *Description de l'Afrique,* traducere de A. Epaulard, Paris, Adrien Maisonneuve, 1956, p. 468–469).

22. Valérie Marin La Meslée, "Tombuctu, les trésors de Sankouré", *Le Point,* nr. 38, 2012.

orală şi care se opun evidenţei unei tradiţii scrise în istoria continentului african"[23]. Chiar dacă asta nu are loc de fapt împotriva opoziţiei deschise a acestor istorici orali tradiţionali, e într-adevăr vorba de ieşirea din ceea ce s-ar putea numi *paradigma griotului* care identifică Africa cu oralitatea, pentru a putea concepe o istorie a erudiţiei (scrise) din Africa.[24]

Trebuie spus, în legătură cu dezbaterea despre existenţa unei tradiţii africane de gîndire filosofică şi cu posibilitatea ei în absenţa scriiturii, că aceasta are loc adesea într-o ignoranţă totală din partea protagoniştilor săi faţă de istoria reală a centrelor intelectuale din Africa în care erau studiate şi comentate, inclusiv în scris, texte cu o dimensiune filosofică de netăgăduit, şi unde numele lui Platon şi Aristotel erau bine cunoscute încă dinaintea prezenţei europene în Africa. Această ignoranţă reproduce ea însăşi modul în care filosofii universitari ignoră frecvent o *altă* istorie a filosofiei, dincolo de reconstrucţia şi canonizarea sa hegeliană, una care ţine cont cu adevărat de itinerariile şi deturnările care au purtat filosofia în alte zone decît continentul european.

Prin urmare, este necesar ca, în cîmpul african, să se înveţe despre filosofia islamică, sau mai degrabă filosofia din teritoriile islamice ale căror centre intelectuale – Djenné, Tombuctu, Coki (în Senegal) şi alte locuri de erudiţie din Vestul african[25] – au constituit şi ele receptacole ale filosofiei.

Cîteva cuvinte, mai întîi, despre filosofia în islam, numită *falsafa,* un termen format prin arabizarea grecescului *philosophia*. Mişcarea de transmisie a cunoaşterii şi a filosofiei greceşti în limba siriacă, apoi arabă, s-a numit *translatio studii* (sau *studiorum*): a fost una dintre consecinţele închiderii de către împăratul Iustinian, în 529, a diferitelor şcoli "păgîne" de filosofie din Atena şi Alexandria. Această măsură i-a obligat pe mulţi filosofi să fugă de zelul său religios, unii găsindu-şi refugiul în Persia sau la frontiera cu Turcia de astăzi. *Translatio studiorum* evocă, aşadar, maniera în care elenismul în general (şi mai ales filosofia, în particular) s-a(u) regăsit transplantat(e) în oraşe ca Nichapour, Gundishapur, Edesse, Harran (Carrhes) etc., înainte de a înflori la Bag-

23. Jean-Michel Djian, *Les Manuscrits de Tombuctu. Secrets, mythes et réalités,* Paris, Lattès, 2012.

24. *Tombouctou. Pour une histoire de l'érudition en Afrique de l'Ouest* este titlul francez al lucrării pe care Shamil Jeppie şi cu mine am coordonat-o şi al cărei original englez era *The Meanings of Timbuktu*.

25. Mă limitez aici la Africa de Vest, la ceea ce a fost numit *Bilād as Sudān* sau *Sudān*.

dad, capitala dinastiei Abbasizilor, de la întemeierea sa în mijlocul secolului al VIII-lea. În secolul al IX-lea, aproprierea filosofiei greceşti de către lumea islamică – mai ales a aristotelismului şi neoplatonismului – s-a făcut sub numele de *falsafa,* mai întîi sub formă de traduceri (din siriacă, apoi direct din greacă). Filosofii şi-au luat astfel numele de *falāsifa* (sing. *faylasūf*). Cei mai celebri dintre ei au fost Al Farābī în secolul al IX-lea, Ibn Sīnā (sau Avicenna) în secolul al X-lea, Al Ghazālī în secolul al XI-lea, Ibn Rushd (sau Averroes) în secolul al XII-lea. Al Ghazālī, autor al unei opere filosofice importante, este de asemenea şi autorul unor atacuri violente împotriva *falāsifa,* acuzaţi de el de erezie, din punctul de vedere al teologului conservator pe care l-a adoptat în rolul său de cenzor. Astfel s-a ajuns la situaţia în care opoziţia faţă de filosofie, înţeleasă ca întreprindere prea raţionalistă care ameninţă în felul acesta religia însăşi, a fost identificată cu persoana sa. Desigur, e o exagerare să faci din Al Ghazālī singurul responsabil al dispariţiei, după secolul al XIII-lea, a predării filosofiei în lumea sunnită (lumea şiită a rămas legată de învăţătura unui neoplatonism prin al cărei limbaj s-a tradus imamologia). Nu-i mai puţin adevărat că această dispariţie este o realitate, chiar dacă gîndirea filosofică n-a încetat niciodată să fie prezentă în disciplinele considerate mai degrabă "islamice" ca teologia, comentariul, misticismul sau dreptul...

Expansiunea islamului în Africa a însemnat, de asemenea, dezvoltarea pe continent a acestor discipline "islamice". Într-adevăr, una dintre consecinţele procesului de islamizare a Vestului african, devenită importantă după anul 1000 al erei comune, este introducerea a ceea ce antropologul Jack Goody a numit "raţiunea grafică" a islamului. Goody arăta că tocmai din pricina legăturii naturale cu religia "scrierea era valorizată pentru funcţia ei de comunicare supraomenească, mai degrabă decît pentru cea de comunicare omenească"[26]. Astfel, continuă el, numai în "centrele islamice stabilite demult", ca Mopti sau Tombuctu, era folosită scrierea în învăţămînt şi la studiu. Aceste centre, notează el, erau în relaţie cu "lumea mediteraneană prin circulaţia cărţilor şi a savanţilor"[27].

Trebuie să facem aici o precizare importantă: atunci cînd centrele intelectuale au înflorit, în secolul al XIV-lea, marea perioadă de dezvoltare a *falsafa* era încheiată. Ea nu va mai fi o disciplină studiată ca atare la Tombuctu sau în alte locuri şi, fără să facem presupoziţii despre ceea ce va reieşi din inventarele şi cataloagele manuscriselor în arabă şi în caractere arabe – o muncă ce rămîne încă de făcut –, putem paria că vor fi descoperite puţine texte care se vor înscrie explicit în această disciplină şi sub această etichetă. Dar încă o dată, problemele, abordările sau referinţele filosofice se regăsesc în texte de teologie, jurisprudenţă şi metafizică sufită, toate aceste ştiinţe fiind studiate la Djenné, Tombuctu şi Coki. În special logica clasică (adică aristotelică cu elemente de logică stoică) a rămas mereu o componentă importantă a curriculum-ului, căci era considerată un instrument *(organon)* pentru toate celelalte ştiinţe. Se aminteşte de obicei, adesea citînd din Al Ghazālī, caracterul licit al logicii, din punct de vedere religios, pentru că această ştiinţă a formelor de raţionament valide, spre deosebire, de pildă, de fizică şi metafizică, nu avea nimic care să fi putut intra în conflict explicit cu textul religios. *Rajaz* de Al Maghīlī sau *Sullam al murawanaq* (Cartea scării luminoase) de Abd Rahmān al Akhdarī (1414–1446), ambii autori magrebini, erau astfel de lucrări pentru învăţarea logicii aristotelice, foarte răspîndite în diversele centre intelectuale ale continentului. Să mai observăm că aceste texte erau scrise sub formă versificată, pentru a uşura memorarea regulilor logice expuse, ca şi cum ar fi trebuit reoralizată scrierea, din motive pedagogice.

Atunci cînd, în 1591, o expediţie militară marocană a pus capăt imperiului Songhay, căderea oraşului Tombuctu a avut printre consecinţe şi deportarea în Maroc a unui membru eminent al elitei intelectuale a oraşului, Ahmad Bāba Al Timbuktī al Sanhadjī (1556–1627). Acesta a petrecut paisprezece ani printre învăţaţii din Marakeş, predînd aici şi depunînd astfel mărturie despre calitatea centrului intelectual în care fusese format, mai ales de către Moussa Baghayogo, pe care-l numea "stăpînul şi protectorul nostru al tuturor"[28]. Tombuctu susţinea comparaţia cu cele mai bune centre ale Marocului şi din alte părţi ale lumii musulmane. Chiar dacă se găseau mai puţine cărţi, motiv pentru care Ahmad Bāba a ştiut să culeagă binele dintr-un exil care i-a facilitat accesul la ceea ce se scrisese în disciplinele care-l interesau.

Să examinăm, de pildă, una dintre lucrările lui Ahmad Bāba, astăzi editată, tradusă în franceză şi publicată: *La gratification des hommes de bien par l'exposé des mérites des ulama*[29]. Este vorba despre o argumentaţie clasică ce afirmă superioritatea urmăririi cunoaşterii asupra orică-

26. Jack Goody, *The Interface between the Written and the Oral,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999 (prima ediţie 1987), p. 137.

27. *Idem,* p. 129.

28. Relatare a lui Es-Sa'di în *Tarikh es-Soudan*.

29. Ahmad Bāba, *La gratification des hommes de bien par l'exposé des mérites des ulama,* ediţie şi traducere de Said Sami şi Mohammed Zniber, Rabat, Institut d'Etudes africaines, 1992.

rui alt scop. Argumentația este, desigur, bazată pe referințe la Coran, la tradițiile profetice, la autoritatea savanților recunoscuți. Concluzia lucrării se inspiră din ideile lui Al Ghazālī pe tema căutării cunoașterii. Putem considera că tot ceea ce reprezintă Tombuctu, semnificația sa pentru Africa de astăzi, este exprimat în această reluare a lui Ahmad Bāba a zicalei care constituie un mesaj esențial al islamului: mai prețioasă decît sîngele martirilor este cerneala savanților.

Atenția acordată tradițiilor erudiției din centre ca Tombuctu nu este doar necesară pentru scrierea istoriei intelectuale a continentului. Ea va arunca o lumină importantă asupra proiectului de a face din limbile vorbite aici limbi ale modernității africane. Învățații musulmani scriau mai ales în arabă, dar nu numai. Foloseau caractere arabe, dar le adaptau pentru texte din limbile lor native. Astfel, după modelul lui Ousmane dan Fodio (m. 1817) însuși, învățații din sultanatul pe care acesta l-a creat în nordul Nigeriei au dezvoltat o bogată literatură în haoussa și în peul.[30] Cei care își asumă astăzi sarcina indicată de cuvîntul de ordine al lui Kwasi Wiredu, aceea de "a filosofa în limbile noastre", vor face bine să-și dea seama, în această nouă *translatio studiorum,* că există o tradiție în acest domeniu, stabilită de acei învățați din Africa pe care Ousmane Kane i-a numit "intelectualii non-eurofoni", ai căror moștenitori ar trebui să devină.

30. Vezi Mervyin Hiskett, *A History of Hausa Islamic Verse,* Londra, University of London and African Studies, 1975.

Socialismele și democrația

Să faci ca masele să înțeleagă faptul că totul depinde de ele, că dacă stagnăm e din vina lor, iar dacă înaintăm e tot din vina lor, că nu există demiurg, că nu există niciun bărbat ilustru responsabil de tot, ci că demiurgul este poporul și că mîinile magice nu sînt, în definitiv, decît mîinile poporului.

Franz Fanon[1]

În noiembrie 1976, Uniunea Progresistă Senegaleză (UPS), partidul celui care era atunci președintele Senegalului, Léopold Sédar Senghor, era acceptată în Internaționala Socialistă (IS) și își schimba numele în "Partidul Socialist". Opoziția dinspre stînga a început să îi dea în mod ironic numele P "S", punînd "socialist" între ghilimele: se nega astfel credibilitatea socialistă a lui Senghor și a partidului său. Ce sens putea să aibă, pe plan istoric și conceptual, această punere la îndoială a socialismului lui Senghor, filosoful Negritudinii?

Istoria personală a lui Léopold Sédar Senghor nu prezintă nimic care să-i pună la îndoială angajamentul socialist de la începutul anilor 1930, atunci cînd, elev în clasa preparatoare pentru École Normale Supérieure, el a aderat la cercuri care se reclamau de la această mișcare. Senghor a aderat la Liga de Acțiune Universitară Republicană Socialistă (LAURS), sub influența, pare-se, a tovarășului și prietenului său Georges Pompidou. Aici îi întîlnește, printre alții, pe Pierre Mendès France și Edgar Faure. În continuarea acestui angajament, el aderă în 1946 la partidul omului politic senegalez Maître Lamine Guèye (1891–1968), o filială a Secției franceze a Internaționalei Muncitorești (SFIO). Devine în același an, împreună cu el, deputat al Senegalului în Parlamentul francez. Doi ani mai tîrziu, se desparte de mentorul său pentru a pune bazele propriului partid, Blocul Democratic Senegalez (BDS), care devine în 1957 Blocul Popular Senegalez și din a cărui fuziune cu Partidul Senegalez al Acțiunii Socialiste (PSAS) ia naștere UPS în 1958. După ce integrează și Partidul Reuniunii Africane (PRA) în 1962, UPS va dobîndi statut de partid unic pînă în 1974, atunci cînd, atît din dispoziție filosofică personală cît și sub presiunea circumstanțelor și a for-

1. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre,* Paris, Gallimard, 1991, p. 580.

ţelor de opoziţie, Senghor hotărăşte revenirea la pluralismul politic ce constituise tradiţia Senegalului celor Patru Comune.[2]

Dacă referinţa la socialism a rămas constantă de-a lungul tuturor numelor partidului (care se va numi în cele din urmă "socialist"), ce putem spune despre conceptul însuşi de socialism? Tocmai, spune Senghor, căutarea unui socialism african care nu să fie doar prelungirea socialismului francez în colonie a constituit una dintre cauzele rupturii cu SFIO lui Lamine Guèye. Asta explică de ce la "stînga" sa, între partizanii socialismului care se voia ştiinţific, altfel spus "universal", a fost pus la îndoială în 1976 – şi deci între ghilimele – caracterul "socialist" al partidului. Această căutare a unui socialism "african" a constituit esenţialul filosofiei politice în Africa. Principalii săi teoreticieni au fost tanzanianul Julius Nyerere şi ghanezul Kwame Nkrumah, alături de Senghor, desigur. Toţi s-au aplecat asupra problemei universalităţii socialismului în relaţie cu realizările sale concrete, în diverse părţi ale lumii.

Calea africană a socialismului după Nyerere

În *Uhuru na Ujamaa (Libertate şi Socialism),* Julius Nyerere declară:

> Nu există universalitate a socialismului decît dacă ştie să ia în considerare diferenţele dintre oameni, valorînd acelaşi lucru pentru toţi. Iar acest lucru este posibil [...] Susţin că diferitele societăţi socialiste din diferitele regiuni ale lumii se vor deosebi în multe privinţe chiar atunci cînd se vor fi dezvoltat pe deplin, în loc de a se afla, ca acum, în diferite stadii, pe drumul către socialism. Diferenţele între aceste societăţi vor reflecta în acelaşi timp modul lor de dezvoltare şi tradiţiile lor istorice.[3]

Există un acord profund între teoreticienii socialismului african, care insistă pe pluralismul căilor de realizare a socialismului, nu împotriva universalităţii lui, ci mai degrabă drept condiţia acestuia. De altfel, nu putem vorbi aproape deloc, insistă Nyerere, despre *o* cale africană spre socialism, pluralismul fiind de asemenea *intra*-african. Astfel, el scrie:

> De fapt, chiar a vorbi despre socialismul "african" este cumva impropriu. În măsura în care Africa a fost organizată în state-naţiuni, şi pentru că aceste state-naţiuni au avut parte de dezvoltări diferite, vor exista variante de socialism african.[4]

Această voinţă de a pleca de la realităţi, cele ale diferitelor state-naţiuni – de europeni, precizează Nyerere – de-a lungul a vreo şaizeci de ani, poartă amprenta pragmatismului liderului tanzanian.

Există deci un socialism propriu-zis tanzanian, cel al cărui nume în swahili este *ujamaa*. Dar să ne ferim, adaugă Nyerere, să deducem din necesitatea de a califica şi de a localiza socialismul, susţinînd că acesta nu are o semnificaţie în sine, că ar fi un concept vag. Dimpotrivă, exigenţa de universalitate îi este inseparabilă şi există valori şi caracteristici care definesc o societate socialistă, care sînt deosebite în mod clar de o societate non-socialistă. Putem stabili, după Nyerere, elementele unui ideal socialist faţă de care să măsurăm mersul ţărilor ce se revendică de la el. Primul element, "cel mai central", este ca Omul să fie scopul oricărei activităţi sociale. Şi în "om" trebuie să citim "tot omenescul", precizează el. Alte elemente ale socialismului sînt ideea de egalitate, de demnitate umană, dar şi cea de democraţie. Democraţia ar trebui să presupună, susţine el, eliminarea inegalităţilor – altfel e un concept vid. În consecinţă, şi acesta este un alt element constitutiv al socialismului, societatea ar trebui să fie o societate de muncitori în care niciunul nu va fi un şomer permanent: o politică de pregătire şi întoarcere la pămînt, de pildă, va permite acest lucru. Nu ar mai fi prăpastii între venituri, semn că societatea nu este clădită pe exploatare. Forma de proprietate publică va putea varia, dar principiul va rămîne controlul exercitat de popor asupra mijloacelor de producţie şi a mecanismelor schimbului. La rîndul său, Nyerere declară ritos că nu e adevărat că proprietatea privată nu poate exista şi nici că persoana nu s-ar putea bucura de drepturi individuale: dimpotrivă, spune el, trebuie să identificăm socialismul cu "domnia legii". În sfîrşit, în societatea socialistă, consideraţia de care se bucură un individ va fi pe măsura serviciul adus de el binelui public.[5]

Nu trebuie văzută în această enumerare voinţa de a reliefa un soclu, un "numitor comun" ce ar constitui caracterul universal al socialismului, la care s-ar adăuga ceea ce e propriu unei anumite culturi, adică ceea ce caracterizează cutare sau cutare cale către socialism. Dim-

2. Saint-Louis, apoi Dakar, Rufisque şi Gorée au fost comune conduse de exerciţiul deplin al locuitorilor lor, atît cetăţeni francezi cît şi non-cetăţeni, care participau cu toţii la alegeri pluripartite.

3. Julius K. Nyerere, *Nyerere on Socialism,* Oxford, Oxford Univeristy Press, 1969, p. 29.

4. *Idem,* p. 20.

5. *Idem*, p. 30–35.

potrivă, trebuie observat că aici se regăseşte tot textul socialismului, ale cărui căi plurale sînt tot atîtea *traduceri,* căci raportul dintre universal şi particular este unul de traducere. Nyerere insistă asupra faptului că nu trebuie să considerăm socialismul ca fiind un dat întruchipat într-un model care trebuie repetat: nu există decît traduceri ale sale, fără ca vreo versiune să poată pretinde că este originalul sau limba sacră. China, ţările scandinave sau Israelul, scrie Nyerere, sînt tot atîtea traduceri în raport cu care trebuie privită şi cea care reprezintă calea africană a socialismului. Ea însăşi va fi cu atît mai originală cu cît nu va trebui să inventăm socialismul în Africa: filosofia umanistă care se exprimă în diferitele culturi africane face apel la socialism aproape în mod natural; în aceste culturi se găsesc elementele constitutive socialismului, chiar cele enumerate de Nyerere.

Nyerere va adăuga şi că socialismul "este laic". Trebuie să înţelegem de aici că nu se amestecă în problema adeziunii la un sistem de credinţă, dar şi că nu se identifică nici cu ateismul. Într-adevăr, arată el, socialismul este în căutarea a "mereu mai multă libertate, iar libertatea religioasă este o dimensiune esenţială a libertăţii omeneşti"[6]. Nyerere va propovădui la fel de firesc şi ferm non-violenţa, explicînd că dacă instituţiile socialiste pot fi impuse prin violenţă revoluţionară, nu la fel se poate face cu *atitudinile* socialiste, singurele care pot da viaţă acestor instituţii.[7] În general, pentru cel al cărui titlu era *mwalimu* (maestrul), educaţia este esenţială pentru socialism, mai ales pentru a face clar înţeles faptul că trebuie depăşită simplificarea rasială la care va fi condus lupta anticolonială, prezentată ca luptă a Negrilor dusă împotriva Albilor, şi pentru a putea evita ideea că trebuie înlocuiţi capitaliştii albi sau bruni (asiatici) cu alţii, negri.[8]

Socialism, conştientism, spiritualism şi laicitate

Sub numele de "conştientism", ghanezul Kwane Nkrumah a încercat la rîndul lui să gîndească socialismul ca "o ideologie nouă, capabilă de a se cristaliza într-o filosofie, fără să abandoneze principiile umaniste ale Africii"[9].

6. *Idem*, p. 40.

7. *Idem*, p. 49–50.

8. *Idem*, p. 56.

9. Kwane Nkrumah, *Le consciencisme,* Paris, Présence Africaine, 1976, p. 89.

Demersul se bazează pe ideea că filosofia este şi trebuie să fie un instrument ideologic pus în serviciul direcţiei care trebuie imprimată într-o societate. Desigur, putem studia filosofia oprindu-ne la "lanţurile de raţionamente" prin care se derulează. Dar, spune Nkrumah, dacă anumiţi filosofi "occidentali" se pot angaja în această contemplare a propriei lor civilizaţii şi în această abordare despre care spune că "devirilizează" disciplina, făcînd-o să-şi piardă "puterea de orientare şi de frînare", un student non-occidental al filosofiei, în special un african, n-ar avea nicio scuză să vadă în ea altceva decît alegerea pe care o confruntă această disciplină: oprimarea sau, dimpotrivă, progresul social. Trebuie să citäm aici integral acest pasaj central din lucrarea lui Nkrumah:

> Oricît de veştede ar fi noile pasiuni ale anumitor filosofi occidentali, ei au dreptul să se considere continuatorii civilizaţiei europene. Un student la filosofie, altul decît cel occidental, nu are altă scuză (alta decît educaţia primită) dacă studiază filosofia occidentală în acelaşi spirit. Nu are nici măcar scuza minimă de a aparţine unei civilizaţii în care apar aceşti filosofi. Cred că atunci cînd studiem o filosofie care nu este a noastră trebuie să o aşezăm în contextul istoriei intelectuale căreia îi aparţine şi a mediului în care s-a născut. În acest fel o putem folosi pentru perfecţionarea dezvoltării culturale şi ameliorarea societăţii omeneşti.[10]

Înainte de a ajunge la semnificaţiile conştientismului, trebuie să ne oprim asupra afirmaţiei că trebuie menţinută o anumită distanţă de filosofia "care nu e a noastră" şi care nu ar trebui folosită decît ca instrument. Vom remarca mai întîi că acest îndemn adresat "studentului la filosofie, altul decît cel occidental" constituie o recunoaştere a construcţiei, efectuate în secolul al XIX-lea, a istoriei filosofiei ca aventură exclusiv occidentală: Nkrumah acceptă ideea că filosofia este ceva propriu Europei, *telos*-ul ei unic, după cum spunea Husserl. Nu ne vom mira, ca urmare a acestui partizanat instrumentalist, să vedem cum filosoful ghanez rezumă operele filosofice ale "civilizaţiei occidentale" în formule rapide şi lapidare care nu prea fac sens. Despre Leibniz spune că "filosofia lui contribuie la capitalismul democratic", în vreme ce Descartes "susţine socialismul cooperativ", deoarece cartezianismul se sprijină pe ideea că "în mod *fundamental,* noi sîntem cu toţii capabili să percepem aceleaşi adevăruri şi să le evaluăm"[11].

10. *Idem,* p. 71.

11. *Idem,* p. 68. Aceste formule nu reuşesc să spună mare lucru şi este un contrasens

În general vorbind, acest gen de simplificări grosiere caracterizează capitolul *Conştientismului* intitulat "Filosofie şi societate", în care miza este aceea de a arăta că "există un conflict social, implicit sau explicit, în gîndirea filosofilor, în istoria filosofiei"[12], cu alte cuvinte că filosofia este, după formula celebră a lui Althusser, "lupta claselor pe teren teoretic". Simplificările au fost probabil inevitabile, de vreme ce autorul îşi asumase, ca mijloc de a ilustra această afirmaţie generală, trecerea în revistă, în cîteva pagini, a mai multor filosofi care au trăit în perioade diferite.

Capitolul final al lucrării, ciudata încercare de "Formulare matematică a sistemului", pare a fi un tribut inutil plătit ideii că recursul la simbolism şi proceduri care mimează limbajul şi demonstraţiile matematice ar fi o dovadă a rigorii şi corectitudinii argumentative. E suficientă examinarea fazei de traducere a noţiunilor în limbaj simbolic pentru a ne da seama că nu se realizează acolo nicio consecuţie formală care s-ar impune cu necesitate.

Trebuie regretat cu atît mai mult acest capitol final cu cît ideea centrală a cărţii definea "conştientismul filosofic" fără a trebui să recurgă la acest formalism inutil. În conformitate cu teza că filosofia este instrumentul sau ideologia aflată în slujba construcţiei sociale, teza principală este dublă: ea afirmă mai întîi că "Materialismul şi nu idealismul va furniza, sub o formă sau alta, cel mai bun fundament conceptual necesar pentru reconstituirea principiilor egalitare şi umanitare ale Africii"; apoi, pentru că materialismul este parte integrală a unei filosofii socialiste, aceasta din urmă este "necesară pentru a reda Africii principiile sale sociale umaniste şi egalitare"[13].

Nkrumah împărtăşeşte cu Nyerere, dar şi cu Senghor, după cum vom vedea, următoarea convingere – care se află la baza filosofiilor lor politice – vizînd un socialism african: culturile continentului sînt caracterizate în mod tradiţional de un egalitarism umanist care face din colectivitate o adevărată *comunitate;* prin urmare, marşul către socialism al statului-naţiune african postcolonial este o reluare a mişcării prin care societăţile africane deveneau comunităţi atunci cînd indivizii învăţau să devină *persoane*. *A deveni-persoană* şi *a face-comunitate* erau astfel, aşa-zicînd, cele două feţe, individuală şi colectivă, ale aceleiaşi mişcări.

---

să afirmi despre monadologia leibniziană că, uneori, "înflorirea" unei monade se face cu preţul "umbririi celorlalte".

12. *Idem,* p. 69.

13. *Idem,* p. 96.

Pentru credincioşii catolici care erau Nyerere şi Senghor, rezonanţa religioasă a ideii de comunitate este puternică, primul insistînd pe semnificaţia "fraternităţii umane" implicate de ceea ce numeşte – cu termenul din swahili – *ujamaa,* în vreme ce Senghor o interpretează cu ajutorul noţiunii de "comuniune".[14] În fond, în ambele filosofii politice e vorba atît de o reconstrucţie a "tradiţiei" africane, cît şi, cel puţin în aceeaşi măsură, de o lectură creştină a marxismului.

Opoziţia este deci netă faţă de socialismul lui Nkrumah, care vrea să se întemeieze pe materialismul din care, rupîndu-se de identificarea uzuală dintre africanitate şi spiritualism, face chiar baza umanismului egalitar al culturilor de pe continent. Astfel, ontologia forţelor vitale pe care se sprijină multe religii africane va fi înţeleasă dintr-o perspectivă materialistă: vitalismul este un materialism; la fel se întîmplă şi cu "conştientismul filosofic", definit de Nkrumah ca sinteza armonioasă a tradiţiilor de gîndire africană cu aporturile islamului şi Occidentului. Nkrumah scrie că

> materia nu e ceva mort, ea trăieşte prin tensiunea care există între forţe. Mai mult, pentru african, ceea ce există trăieşte ca fascicul de forţe între care există tensiune. Deoarece crede că tensiunea forţelor este esenţială pentru tot ceea ce există, africanul atribuie materiei, ca Thales şi conscientiştii, puterea originară de a se mişca de la sine; aceştia din urmă îi atribuiseră tot ce i-ar trebui pentru a lua iniţiativa transformărilor calitative şi categoriale.[15]

Nkrumah, a cărui biografie ne învaţă că se imagina creştin şi socialist marxist "fără contradicţie"[16], va fi conceput, pînă la ultimele sale consecinţe, un socialism "ştiinţific" care se integrează cu atît mai uşor în tradiţiile africane de gîndire cu cît acestea îl pregăteau deja, inclusiv în ce priveşte dimensiunea materialistă. El declară că "deşi adînc înrădăcinat în materialism, conştientismul nu e în mod necesar ateu", iar asta întîmplă imediat după ce scrisese că "afirmarea realităţii materiei ca singura realitate este un ateism, căci panteismul este de asemenea o formă de ateism"[17].

---

14. Senghor scrie despre societatea africană, că este "comunitară" şi că prin asta trebuie înţeles "comuniunea sufletească mai degrabă decît un agregat de indivizi" (Léopold Sédar Senghor, *Nation et voie africaine du socialisme,* Paris, Présence Africaine, 1961, p. 71).

15. Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme,* p. 120.

16. Kwame Nkrumah, *Ghana,* p. 12.

17. Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme,* p. 105.

Contradicția este chiar aici, s-o declari absentă nu e decît o manieră cu totul pragmatică de a ține cont de "faptul social" care este religia, pe care "trebuie să o înțelegi înainte de a o extirpa". Căci, adaugă Nkrumah, "dacă oamenii politici declarau război religiei, înseamnă că o tratau ca pe un fenomen ideal, despre care puteau presupune că poate fi făcut să dispară prin gîndire"[18]. Trebuie deci să plecăm de la faptul că religiozitatea este direct proporțională cu starea de sărăcie a "popoarelor africane, asiatice şi din America latină", la fel ca şi a "descendenților din africani care trăiesc în Statele Unite şi în America centrală"[19], pentru a înțelege mai bine că e preferabil să insişti asupra caracterului laic al statului, ferindu-te totodată să prezinți această laicitate ca ostilă religiei.

Dacă socialismul lui Nkrumah se vrea materialist, cel al lui Nyerere şi al lui Senghor este spiritualist. Religia inspiră filosofia politică a lui Julius Nyerere. Acest om, pentru care Biserica catolică – s-a convertit la catolicism cînd împlinise douăzeci de ani – a demarat un proces de beatificare în 2005, resimte diviziunea dintre cei foarte bogați şi cei foarte săraci ca pe un scandal care ar trebui să afecteze conştiința morală. Pentru că scopul bisericii este omul, ea are datoria să-şi recunoască propriile valori în cele de la care se revendică socialismul african. Totuşi, asemeni lui Nkrumah, şi Nyerere insistă asupra necesității unui stat laic. Rațiunile pragmatice sînt evidente; este imperativ ca diferențele religioase din Tanzania (între creştini şi musulmani) să nu fie transformate în tabere politice. Dar e de asemenea limpede că întreaga filosofie pluralistă a lui Nyerere militează în favoarea laicității ca garant al pluralismului. În rest, Nyerere afirmă că la baza filosofiei socialiste trebuie să stea valorile împărtăşite de toate marile religii şi mai ales egalitatea între toți oamenii.

În cazul lui Nyerere, opțiunea socialismului este mai degrabă etică decît "ştiințifică", cum e la Nkrumah. Iar pentru Senghor, calea africană a socialismului e imaginată ca realizare concomitentă a umanismului african şi a umanismului marxist.

Senghor şi umanismul socialist

În 1948, acelaşi an în care apare *Antologia* pe care înflăcărata prefață a lui Sartre a ajutat-o să devină un manifest al Negritudinii, Senghor publică în *La Revue socialiste* un articol intitulat "Marxisme et humanisme"[20]. Acesta urmează publicării scrierilor filosofice pe care Marx le abandonase "criticii rontăitoare a şoarecilor" înainte ca ele să fie redescoperite. Manuscrisele din 1844 prezintă încă un Marx profund hegelian, moralist, un Marx care, pe scurt, pune în centrul reflecției sale problema metafizică şi cea a unui umanism pe care o putem formula astfel: "ce putem face pentru ca omul să nu mai fie străin față de el însuşi şi față de ceilalți?"[21].

În "Marxim şi umanism", filosoful senegalez se inspiră din această definiție a umanismului dată de Jacques Maritain:

> Umanismul [...] tinde în mod esențial să-l facă pe om mai autentic uman [...] făcîndu-l să participe la tot ceea ce îl poate îmbogăți în natură şi în istorie ("concentrînd lumea în om", cum spunea aproximativ Scheler, şi "dilatînd omul pînă la dimensiunea lumii"); cere de asemenea ca omul să-şi dezvolte virtualitățile proprii, forțele creatoare şi viața rațiunii, să muncească pentru a face din forțele lumii fizice instrumente ale propriei lui libertăți.[22]

În lumina acestei definiții a *umanismului integral,* pentru a relua titlul lui Maritain, Senghor examinează "problema umanismului lui Marx", care "nu a fost cu adevărat enunțată pînă la [...] publicarea anumitor opere din tinerețea lui"[23]. Această problemă, spune Senghor, îşi va pierde apoi din importanță atunci cînd Marx, devenit tot mai pozitivist, va încerca să creeze un marxism care să fie "ştiințific", în care grija pentru acest adevărat scandal care este alienarea omului e înlocuită de matematica extorcării de plusvaloare. Senghor recunoaşte că în operele de după 1851 "soluțiile concrete, economice şi politice" deveniseră importante pentru Marx. Împotriva acestei dezvoltări a lui Marx, numită "de maturitate", Senghor declară: "Nu sîntem marxişti, sîntem socialişti".

---

18. *Idem*, p. 23.
19. *Idem,* p. 24.
20. Reprodus în Léopold Sédan Senghor, *Liberté 2. Nation et voie africaine du socialisme,* Paris, Seuil, 1971.
21. *Idem,* p. 47: "Prin faptul că se înstrăinează față de sine, producătorul salariat devine, în spatele ecranului produselor obiectivate, străin față de ceilalți oameni [...] Dar alienarea îl atinge, la rîndul lui, pe patron, care-şi trădează natura de om". Aceste cuvinte fac ecou celor pe care le scria în 1948 în "Marxisme et Humanisme": "prin faptul că se înstrăinează de sine, omul devine străin față de om, adică față de ceilalți oameni" (*Idem*, p. 40).
22. *Idem,* p. 29–30.
23. *Idem,* p. 30

Totuşi, spune Senghor, primul Marx, cel adevărat după el, nu va înceta niciodată să rămînă prezent în miezul ascuns al operelor aşazis de maturitate. Fiindcă, în cele din urmă, este vorba întotdeauna despre lupta dintre ceea ce e uman şi ceea ce îl neagă, respectiv reificarea – numită aşa de Senghor după Lukács. Este vorba întotdeauna de mişcarea de apariţie a umanităţii omului împotriva pietrificării. Şi în numele a ce se va da această luptă, în numele a ce va fi depăşită reificarea de această mişcare, dacă nu în numele interiorităţii omeneşti?[24] În numele a ce, dacă nu al unei exigenţe ce rămîne în întregime etică? Am putea evoca aici o vorbă celebră a lui Mao, care spune că numeroasele principii pe care se întemeiază teoria marxistă pot fi reduse, în ultimă instanţă, la o propoziţie: avem dreptate să ne revoltăm... Primul Marx rămîne în Marx cel de după Manuscrisele din 1844, pentru că marxismul, în totalitatea sa, este un "indignaţi-vă în numele a ceea ce este uman!".

Dar este, ne spune Senghor, şi un "indignaţi-vă în numele lui Dumnezeu!", căci îndărătul mizei umanismului există şi miza divină. Ştim, desigur, formula marxistă despre religie ca "opium al popoarelor", ştim că "actul religios este (pentru Marx) actul absolut al reificării". Dar Senghor vrea să vadă în asta o "reacţie de origine creştină împotriva deviaţiilor creştinismelor istorice"[25].

Prin urmare, creştinătatea însăşi ar trebui să nu neglijeze din această reacţie căutarea unui Dumnezeu al dreptăţii, în care se va putea recunoaşte. Senghor remarcă faptul că "cele mai considerabile lucrări publicate în ultima vreme, chiar despre marxism, sînt semnate de iezuiţi"[26]. Se referă mai ales la părintele Pierre Bigo, a cărui lucrare principală, *Marxisme et humanisme,* apărută în 1952, poartă acelaşi titlu cu articolul său din 1948. Senghor îşi înscrie propria-i filosofie politică a unui socialism umanist şi african în acest curent intelectual al catolicismului social din care a ieşit şi şcoala care a fost creată sub numele de "Economie şi Umanism" de către părintele dominican Louis-Joseph Lebret (1897–1966) şi care predă, spune poetul senegalez, semnificaţia unui "socialism deschis".[27]

24. *Idem,* p. 55.

25. *Idem,* p. 57.

26. *Idem*, p. 43.

27. Pe plan practic, trebuie să amintim importanţa acestei şcoli în orientările stabilite pentru Senegalul independent, prin rolul jucat de Pierre Lebret şi de echipa lui în planificarea dezvoltării acestei ţări. Părintele Lebret aprobase în 1951 lucrarea unui alt mare reprezentant al filosofiei şcolii "Economie şi Umanism", Henri Desroche (1914–1994); această lucrare, intitulată *Signification du marxisme,* a fost dezaprobată de Vatican şi publicată la Éditions Ouvrières. Vezi Roland Colin, "L'origine de la formation par la recherche et la recherche-action, sur les traces d'Henri Desroche et de ses compagnons", in Pierre-Marie Mesnier şi Christophe Vandernotte (ed.), *En quête d'une intelligence de l'agir, Praticiens en recherche-action,* Paris, l'Harmattan, 2012, p. 13–21.

"Deschis" este cuvîntul important. În articolul său din 1948, Senghor insistă asupra faptului că marxismul este un umanism, căci se opune oricărui fixism. El cheamă omul, cum spunea Maritain, să-şi dezvolte forţele creatoare, şi deci, am putea adăuga, propria-i *devenire-persoană*. Se ştie că pentru Senghor filosofiile africane împărtăşesc acest ideal al devenirii-persoană: pentru ele, "«forţele vitale» constituie ţesătura lumii [...] animată de o mişcare dialectică". Această mişcare merge către crearea şi întărirea continuă a unui colectiv care este o comunitate de persoane, care este o comunitate tocmai pentru că e constituită din *persoane*. "Comunitate" este conceptul central care face referire în acelaşi timp la comunitarismul african şi la idealul creştin. Acest ideal nu este, după Senghor, absent din opera lui Marx. Senghor e de acord cu părintele Bigo, considerînd că există ceva tragic în felul în care Marx a putut "să exprime o gîndire atît de profund metafizică şi chiar religioasă, refulînd ideea de transcendenţă implicată în aceasta"[28].

Cotitura democratică şi Carta Africană a Drepturilor Omului şi Popoarelor

Într-un articol intitulat "«Cotitura democratică» în filosofia africană contemporană", Pieter Boele Van Hensbroek constată că "gîndirea politică africană se schimbă radical la sfîrşitul anilor 1980. Socialismul, idee politică cheie încă de la lansarea, de-a lungul anilor 1960, a «socialismului african» în diversele sale versiuni, dispare atunci în mod brutal de pe scena intelectuală. [...] Noi faruri se aprinseseră pe orizontul politic, purtînd numele de democraţie, mişcări sociale şi societate civilă"[29].

Într-adevăr, socialismul este pus la îndoială, ca pretutindeni în lume după prăbuşirea "socialismului real", mai ales, trebuie adăugat, într-un continent căruia îi este administrat, de-a lungul anilor 1980, leacul ajustărilor structurale şi al credo-ului neoliberal antietatist. Dar

28. Pierre Bigo, *Marxisme et humanisme,* ediţia a 3-a, Paris, PUF, 1961 (1952), p. 142.

29. Pieter Boele Van Hensbroek, "Le «tournant démocratique» dans la philosophie africaine contemporaine", *Critique,* m. 771–727, 20M, p. 654.

idealul socialist, adică socialismul ca ideal, se caută încă, mai degrabă decît să fi dispărut. Astfel, filosoful senegalez Sémou Pathé Guèye n-a pregetat, pînă la capătul vieții, să lucreze la "proiectul unei filosofii a mondializării", dotat cu o dimensiune care consta tocmai în căutarea unui socialism deschis către democrația devenită astăzi "o exigență universală care se impune ca atare tuturor popoarelor și care cere să fie consolidată și aprofundată fără încetare în sensul cuceririi de noi drepturi, mereu mai bogate din punct de vedere uman"[30]. Această cercetare trebuia să ducă, pe plan filosofic, la un socialism îmbogățit cu toate socialismele, dincolo de opozițiile trecute, dintre "științific", "utopic" sau "african": S. P. Gueye, care a fost o figură marcantă a opoziției comuniste la Senghor, nu se îndoia că idealul socialist, ideal despre care spunea că trebuie reformulat, ar trebui reconstruit pe baza a ceea ce numea "o întoarcere în forță a Eticii" și a reluării, între altele, a unei "problematici a «Civilizației Universalului», dezvoltată de gînditori ca Pierre Teillhard de Chardin și Léopold Sédar Senghor".[31] Pe plan practic, politic, miza acestei cercetări era recompunerea și reunificarea necesară a stîngilor africane în jurul acestui socialism deschis, etic, legat de exigența universală a democrației și drepturilor omului.

Aceasta este exigența care s-a manifestat puternic la sfîrșitul anilor 1980, după P. Boele Van Hensbroek, momentul inaugural fiind *Conferința națională binevenită* care a stabilit, la începutul anilor 1990, modelul de urmat pentru efectuarea reformelor democratice în diferite țări africane. În lucrarea esențială pe care a consacrat-o diferitelor "conferințe naționale" care s-au ținut în numeroase țări francofone în această perioadă, în ceea ce a numit "locuri eminente ale efervescenței democratice"[32], Fabien Eboussi Boulanga vorbește astfel despre "invenția binevenită"[33]. În timp ce "independențele africane", explică el, însemnaseră "ratificarea și perpetuarea unui regim al heteronomiei"[34] creat

30. Sémou Pathé Guèye, "Projet d'une philosophie de la mondialisation", *Éthiopiques. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie,* nr. 64–65, 2000; http://ethiopiques. refer.sn.

31. *Idem*.

32. Fabien Eboussi Boulanga, *Les Conférences Nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre,* Paris, Karthala, 1993, p. 8.

33. Fabien Eboussi Boulanga, *op. cit.,* p.29. Pe lîngă Benin, și Mali, Togo, Niger, Congo au avut conferințe naționale. Să amintim că Senegalul revenise din 1974 la lungasa tradiție de alegeri multipartite (în cele patru comune – Saint-Louis, Dakar, Rufisque și Goree – ai căror locuitori erau cetățeni, și nu supuși francezi).

34. *Idem,* p. 95.

de colonizare, conferințele naționale, marcate de "măreția indefinibilă a începuturilor"[35], au adus Africii – și filosofiei politice de pe continent – o "putere a iluminării [...] așa încît, în prezentul și în viitorul previzibil, orice ordine juridică și politică trebuie să plece de la principiul universal care se desprinde de aici: necesitatea de a institui creditul și de a întemeia libertatea în civilizație"[36].

Popoarele africane care s-au revoltat împotriva regimurilor opresoare ale partidelor unice au înțeles că noul început democratic african însemna instaurarea unui nou limbaj juridic și politic în prezent și pentru viitor. Cum se va transmite trecutul african în acest nou limbaj, iată o întrebare pe care și-au pus-o mulți. Se știe că puterile autoritare care făcuseră ravagii pînă atunci crezuseră că-și pot găsi legitimitatea într-o "tradiție" africană a consensului care s-ar regăsi în partidul unic și în liderul lui. Anumiți filosofi africani cred totuși că această derogare de la tradiție nu trebuie să ne împiedice să gîndim astăzi posibilitatea aproprierii și traducerii africane a democrației.

Un prim exemplu în acest sens este cel al filosofului camerunez Jean-Godefroy Bidima, care propune regîndirea astăzi, pentru mîine, a ideii africane de palavră *[la palabre]*.[37] Scriind la șapte ani după conferința națională binevenită, punctul lui de vedere este mult mai sceptic în ceea ce privește realizările obținute în urma marilor întîlniri dintre "forțele vii" ale Națiunii, precum și asupra felului în care semnificațiile lor au fost analizate. Bidima deplînge mai ales faptul că "în timpul acestor conferințe naționale, raportul critic cu tradiția n-a fost abordat, pentru că era sufocat de reglările de conturi dintre elitele intelectuale, juridice, industriale și religioase" și că "palavra a fost subminată de «conferințele naționale suverane» a căror slăbiciune a fost aceea că nu s-a vorbit decît de stat"[38]. Reproșează faptul că reflecțiile lui Eboussi

35. *Idem,* p. 173.

36. *Idem,* p. 172. Vom remarca și că Fabien Eboussi Boulaga are dreptate să respingă ideea că aceste începuturi democratice ar fi fost orchestrate din afară, mai precis de Franța. Ca și cum am putea inventa din afară ceea ce este aici prima cauză: dorința de democrație a popoarelor.

37. Jean-Godefroy Bidima, *La Palabre. Une juridiction de la parole,* Paris, Michalon, 1997. Palavra e un termen denigrant din tradiția colonială europeană, termen prin care se numea "vorbăria" populară, neîncetată și aparent fără sens a africanilor. Cuvîntul fusese apoi folosit de Placide Tempels în cartea sa despre filosofia bantu într-un sens mai pozitiv, pentru a desemna practici discursive tradiționale, extinse de pildă în cîmpul juridic, iar Bidima propune regîndirea palavrei ca instituție centrală a spațiului public african. *(N. ed.)*

38. Bidima, *op. cit.,* p. 70.

Boulaga şi analizele lui Jean-François Bayart se concentrează doar asupra statului:

> Societatea africană, nu este scrutată decît ca anexă a unei reflecţii generale asupra puterii statale. N-ar trebui atunci, pe modelul palavrei, să adunăm într-o aceeaşi reflecţie problemele puterii şi cele ale autorităţii?[39]

Este exact ceea ce-şi propune în carte: a înţelege nevoia de regăsire a spiritului palavrei, pentru a elabora mai bine, dincolo de discursul despre statul democratic care ar trebui să urmeze statului neocolonial, o "justiţie a proximităţii" în care populaţiile se vor putea regăsi şi, la modul general, îşi vor putea (re)constitui un adevărat spaţiu public:

> Revenind nu la forma palavrei – căci societatea africană se schimbă –, ci la spiritul său, africanii vor reveni la virtuţile principiului publicităţii. Modelul tribal a realizat ceea ce statele africane nu sînt încă capabile să producă: un spaţiu public al discuţiei.[40]

Un alt exemplu de cercetare în direcţia aproprierii africane este felul în care ghanezul Kwasi Wiredu invită la construirea unor democraţii în Africa ce ar continua tradiţiile continentului. Propunerea pare să întoarcă spatele însăşi ideii de democraţie modernă: este vorba de a recuza exigenţa – care se află totuşi în centrul revendicărilor populare –, de a sfîrşi cu regimurile monopartinice şi a instaura multipartidismul care dă sens alegerii democratice. Kwasi Wiredu nu vede în asta decît o concepţie agonistică, o democraţie a competiţiei, căreia se cuvine, crede el, să-i opunem democraţia consensului. Dintr-o perspectivă care aminteşte de ideea că voinţa generală rousseausistă nu poate tolera facţiunile, Wiredu repudiază atît regimul dictatorial al partidului unic, cît şi regimul multipartinic. Scriindu-şi capitolele politice ale cărţii *Cultural Universal and Particulars. An African Perspective* la începutul anilor 1990, Kwasi Wiredu, ca martor al "recentului val de reformă democratică multipartită în Africa"[41], se întreabă care sînt meritele acestui sistem politic. Mai întîi, scrie el, nici în ţările în care sistemul

39. *Idem,* notă la p. 71. Cartea lui Bayart pe care o evocă Bidima este *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Fayard, 1991.

40. *Idem,* p. 45.

41. Kwasi Wiredu, *Cultural Universal and Particulars. An African Perspective,* Bloomington şi Indianapolis, Indiana University Press, 1996.

are o tradiţie bine stabilită, Statele Unite sau Marea Britanie, nu pare să funcţioneze atît de bine "încît să-l facă pe observatorul atent să rămînă cu gura căscată de admiraţie"[42]. Apoi, mai presus de toate, acest sistem care se bazează pe diviziunea politică între o majoritate ce are puterea şi o opoziţie care i-o dispută se poate dovedi dezastruos: "adesea se întîmplă ca opoziţia politică să fie percepută de ambele părţi ca un adevărat război, cu victime adevărate"[43]. Alte exemple vin, din nefericire, să-i dea dreptate: "identităţile ucigaşe" care sunt etnicitatea şi religia devin prea adesea factori importanţi, care transformă alegerile în mişcări violente, mergînd uneori pînă la război civil. Ceea ce preconizează Wiredu este democraţia fără partide, fără o minoritate care pierde fiindcă o majoritate cîştigă. Trebuie, desigur, să ne întrebăm dacă aşa ceva se poate realiza. În consecinţă, Wiredu îşi imaginează următoarea obiecţie care i-ar putea fi adusă:

> Consensul este, desigur, un lucru frumos, dar nu-l putem realiza atît de des pe cît ar trebui, pentru a face din el baza unui sistem democratic practic. Poate că era posibil în general, în vremurile de demult, pentru anumite popoare africane, să ajungă la consens în deliberările lor politice, dar e mai mult decît probabil că situaţia economică şi condiţiile de viaţă de atunci nu generau probleme care să creeze segregări atît de profunde ca cele ce constituie complexitatea vieţii moderne. Astfel, faptul că reprezentarea (politică – *n. tr.*) se baza pe rudenie a permis probabil evitarea polarizărilor ideologice care caracterizează sistemul modern al partidelor. Nu am putea însă, în mod obiectiv, să ne întoarcem fără complicaţii la o astfel de abordare a politicii. De-aceea, chiar dacă e posibil ca sistemul majoritar, în abstract, să fie departe de ideal, toate alternativele realiste la acest sistem pot fi mai rele.[44]

Răspunsul filosofului ghanez la această obiecţie capitală pe care el singur şi-o aduce constă, într-un plan negativ, să repete că lupta pentru reprezentare poate fi ucigaşă dacă nu ascultă decît de mecanismul competiţiei dintre maşinile de cucerit şi de păstrat puterea care sînt partidele; în plan poztitiv, el evocă exemplul sistemului tradiţional

42. *Idem*.

43. *Idem*. Precizare: capitolul 13 al cărţii din care am extras acest citat, numit "Philosophy and the Political Problem of Human Rights", a fost mai întîi un articol publicat în 1995, imediat după genocidul populaţiei tutsi din Rwanda.

44. *Idem*.

akan, al cărui spirit poate fi regăsit, pentru a evita ca cei care au fost aleşi pe baza ideilor pe care le-au apărat împreună cu alţii să rămînă apoi închişi în logica de grup: prin urmare, cei aleşi vor putea să-şi mandateze guvernul astfel încît administraţia instalată să reflecte pe cît posibil toate poziţiile; pe scurt, ca guvernul să asigure participarea politică a tuturor.

Este adevărat că democraţia multipartită favorizează populismele. Este de asemenea adevărat, aşa cum spune contestatarul imaginar al lui Wiredu, că alternativele la acest sistem trebuie pur şi simplu îndepărtate. Trebuie atunci, după cum stipulează de pildă un articol din Constituţia senegaleză, să interzici ca un partid politic să se poată identifica cu o rasă, cu o etnie sau cu o religie?[45] (Observăm aici prudenţa legislatorului, care ar dori o lume ideală, o lume în care adeziunea la un partid să nu fie traducerea mecanică a unei apartenenţe etnice, religioase sau a ambelor.) Trebuie, dimpotrivă, în această privinţă, să laşi libertate totală de expresie şi de asociere care să permită, de pildă, existenţa, cum de altfel se şi întîmplă, a unor partide care se numesc "creştin-democrate"?

Aceste probleme trebuie discutate, mai ales cea a raportului dintre etnicitate şi cetăţenie. Aceasta nu priveşte doar Africa, însă pe acest continent acuitatea ei este mai mare şi pentru că ţine de istoria formării statelor-naţiuni. Viziunea democratică "liberală" asupra lucrurilor ar vrea ca cetăţenia să fie cu totul separată de etnicitate. Ea îşi reprezintă societatea ca pe nişte indivizi abstracţi, scoşi din diferitele lor apartenenţe atunci cînd interacţionează în sfera publică. Viziunea "comunitaristă", mai democratică, face apel la realism şi insistă asupra imposibilităţii unei astfel de disjuncţii. Acest fel diferit de a vedea lucrurile insistă pe caracterul utopic al unei cetăţenii neutre din punct de vedere etno-cultural şi aminteşte imediat, de pildă, că toate conflictele produse cu regularitate în regiunea petrolieră a deltei Nigerului începînd cu anii 1990 şi ai căror actori au fost populaţiile locale, multinaţionalele petroliere şi statul central nigerian au arătat că mobilizarea cetăţenească este adesea, în mod inseparabil, culturală şi etnică. Vom trage de aici concluzia că trebuie măcar pusă problema de a şti dacă etnicitatea nu este *şi ea* o formă de cetăţenie (mai degrabă decît contrariul ei) şi vom putea astfel să deducem consecinţele dorite în modul de a gîndi politica vieţuirii

45. Este vorba despre articolul 4 al Constituţiei, care declară: "Partidele politice [...] trebuie să respecte Constituţia şi principiile suveranităţii naţionale şi ale democraţiei. Le este interzis să se identifice cu o etnie, cu o rasă, cu un sex, cu o religie, cu o sectă, cu o limbă sau cu o regiune".

împreună în pluralism, fie el etnic sau religios.[46] Astfel, palavra sau politica consensului, *reinventate* (mai degrabă decît *regăsite* în tradiţii africane care sînt întotdeauna, ele însele, nişte reconstituiri din prezent şi pentru prezent), vor juca în mod sigur un rol important în problemele majore ale solidităţii şi continuităţii primului contract social, înaintea opţiunilor propriu-zis politice. Competiţia dintre valorile în jurul cărora se constituie partidele este în acest context la fel de necesară.

Luptele care au produs "valul de reformă democratică" despre care vorbeşte Wiredu – ca şi tot ceea ce numim astăzi "primăvara arabă" – depun mărturie: exigenţa unei democraţii multipartite este universală. Reflecţiile lui Bidima şi Wiredu ne amintesc, în plus, că universalul nu există decît în traducerile sale concrete. Filosofia politică în Africa este şi va fi acest efort de traducere pentru construcţia unei cetăţenii africane.

46. *Adunarea Generală a Codesria,* care s-a ţinut la Kampala între 8–12 decembrie 2002, a oferit ocazia unor discuţii importante între intelectuali africani în jurul acestei probleme, asupra căreia au adus lămuriri Wilson Kaplan, "Identity Mobilization and Conflict in Nigeria's Oil Communities: A «Civic» Appraisal of the «Ethnic»", şi Dickson Eyoh, "The Ethnic Question in African Democratization Experience".

În chip de concluzie: Lecții ale Cartei Africane a Drepturilor Omului și Popoarelor

Vom încheia cu o discuție despre această idee a traducerii universalului, evocînd problema traducerii drepturilor omului, așa cum a fost ea pusă pe continentul african.

Carta Africană a Drepturilor Omului și Popoarelor, astăzi un document, este martorul marșului care a condus continentul spre depășirea progresivă a statutului său de regiune "uitată din punctul de vedere al drepturilor omului", pentru a cita expresia juristului senegalez Benoît S. Ngom. Am regretat, în altă parte, că filosofii africani nu sunt "prea interesați de [această] Cartă [...] care va rămîne de acum înainte, un document important al Uniunii africane și al cărui scop este cel de a contracara [...] violările drepturilor omului care s-ar produce pe continent"[1]. Ea a fost, într-adevăr, "îndeosebi munca juriștilor, care au răspuns, în sfîrșit cu succes, nevoii urgente de a face din Africa un pămînt unde drepturile persoanei sînt respectate acasă, la fel cum ar trebui să fie oriunde, în mod universal"[2]. Cu toate acestea, discuțiile cu privire la această Cartă au gravitat în jurul a ceea ce era *filosofia* africană a drepturilor omului și în particular a raportului dintre individ și comunitate.

Dictaturile care s-au instalat aproape peste tot pe continent, după ce noile state au devenit independente, au crezut că-și pot găsi legitimarea într-o rațiune de stat însoțită de o *rațiune culturală*. Rațiunea de stat consta, după cum s-a spus, în faptul că toată construcția națională cerea ca un singur partid condus de un șef să concentreze în mîinile sale toată puterea, pe de o parte pentru a evita ca revendicările identitare să nu deșire într-un final fragila țesătură socială, și pe de altă parte pentru a angaja țara pe calea unei dezvoltări care necesita canalizarea tuturor energiilor într-o singură direcție. Rațiunea culturală declara că tradiția africană, bineînțeles inventată, dorea ca individul să se afle întotdeauna în slujba comunității, reprezentată evident de Tatăl [națiunii].

---

1. Souleymane Bachir Diagne, "Philosophie africqine et Charte africaine des droits de l'homme et des peuples", *Critique,* nr. 771–772, p. 671. Reiau aici unele aspecte din acest articol.

2. *Idem.*

Paradoxul era că o astfel de raţiune culturală putea se sprijine pe tezele filosofilor şi ale altor intelectuali africani ce repetau că "noi [i.e. africanii] punem mai puţin accentul pe individ şi mai mult pe colectivitate; noi nu permitem ca individul să aibă exigenţe care să aibă întîietate asupra celor ale societăţii. Noi presupunem armonia, nu divergenţa intereselor, competiţia sau conflictul: avem tendinţa să ne gîndim la obligaţiile nostre către alţi membrii ai societăţii noastre mai mult decît la cererile pe care le adresăm acestora"[3]. Claude Aké, autorul acestor rînduri, opune astfel un context şi o manieră de a vedea africane faţă de ceea ce el consideră a fi o "idee occidentală a drepturilor omului" despre care declară "că presupune o societate atomizată şi individualistă, o societate a conflictului endemic. Ea presupune o societate formată din persoane conştiente de separarea lor şi de interesele lor particulare pe care ţin să le realizeze. Dreptul legal este o cerere pe care individul o poate adresa celorlalţi membrii ai societăţii şi este în acelaşi timp o obligaţie a societăţii de a satisface această cerere"[4].

Claude Aké suspectează că dacă Africa începe să se intereseze de drepturile omului (în momentul cînd scrie), aceasta se datorează faptului că tocmai "capitalismul autoritar care tronează [pe continent] se află sub presiunea de a deveni mai liberal, creînd astfel condiţii politice mai favorabile eficacităţii capitaliste"[5].

Nu este o întîmplare că gînditori precum Nyerere sau Senghor, care în această problemă a dialecticii individ-comunitate au ştiut să gîndească o filosofie a persoanei, mai precis a individului ce caută să se bazeze pe comunitate pentru realizarea sa ca persoană, au contribuit la progresul cauzei drepturilor omului în Africa. Atunci cînd Julius Nyerere s-a opus în 1975 organizării summitului Organizaţiei Unităţii Africane de către Uganda lui Idi Amin Dada, aceasta s-a întîmplat tot în numele respectării drepturilor omului. Nu trebuia să îi fie permis dictaturii omului puternic al Ugandei, aprecia el, să reprezinte Africa. Nu ne puteam opune apartheidului sud-african de atunci împăcîndu-ne, în acelaşi timp, cu violarea drepturilor omului din Uganda şi din alte părţi. Benoît S. Ngom crede că acest discurs a dat un elan important mişcării pentru drepturile omului în Africa.[6] În 1978 s-a ţinut la Dakar o conferinţă internaţională cu tema "Dezvoltarea şi drepturile omului". Organizată de Asociaţia Senegaleză de Studii Juridice şi de Comisia Internaţională a Juriştilor, ea a insistat asupra ideii că drepturile omului, departe de a constitui o diversiune de la exigenţele dezvoltării, ar putea fi mai degrabă o condiţie a acesteia. În acest sens, L. S. Senghor, preşedintele Senegalului, care sprijinise întîlnirea, a decis să le prezinte omologilor săi, în anul următor, la Monrovia, o rezoluţie pentru pregătirea căreia îl însărcinase pe judecătorul Kéba Mbaye. Adoptarea în unanimitate a rezoluţiei a condus la redactarea "Cartei Africane a Drepturilor Omului şi Popoarelor". Cuvintele "şi popoarelor" au fost adăugate titlului iniţial, marcînd astfel faptul că documentul final fusese obiectul unui compromis între două viziuni, ambele revendicîndu-se de la "filosofia africană". Una dorea, în spiritul citatului din Claude Aké de mai sus, ca accentul să fie pus pe "drepturile colective, pentru grupe sociale precum familia, neamul, etnia"[7]. Celalaltă se sprijinea pe ideea că individul este purtătorul drepturilor şi că nu ar trebui, tocmai pentru ca acestea să fie cu adevărat promovate şi protejate, ca el să devină ostaticul identităţilor de grup sau al raţiunii culturale. Cum să nu citeşti aşa, ca putînd servi drept justificare pentru o asemenea raţiune culturală, tendinţa "colectivistă" din articolul 29 al Cartei, paragraful 7, care declară: "individul are datoria de a veghea [...] la ocrotirea şi la consolidarea valorilor culturale africane pozitive într-un spirit de toleranţă, dialog, înţelegere, contribuind în general, la promovarea sănătăţii morale a societăţii"?

În definitiv, ce este o valoare pozitivă? Se poate ajunge în situaţia în care o valoare încetează să mai fie pozitivă? Cine decide acest lucru?

Fără îndoială, practica şi reflecţia vor rezova în viitor tensiunea care există între viziunile contradictorii al căror mariaj prin compromis a dat naştere Cartei. Pentru progresul libertăţilor pe continent, această rezoluţie ar trebui să fie citită ca o afirmare a persoanei, în calitatea

3. Claude Aké, "The African Context of Human Rights", *Africa Today*, vol. XXXIV, nr. 142, 1987, p. 5. John Mbiti este cel care oferă expresia cea mai desăvîrşită a afirmaţiei primatului comunităţii, atunci cînd scrie: "individul nu poate decît să spună: sînt pentru că noi sîntem; sîntem, deci şi eu sînt" (John Mbiti, *African Religions and Philosophy,* p. 106).

4. *Ibid.,* p. 9.

5. *Ibid.,* p. 7. Pieter Boele Van Hensbroek afirmă că pentru marxiştii care împărtăşesc această perspectivă, "cotitura democratică reprezintă o provocare" (Pieter Boele Van Hensbroek, "Le «tournant démocratique» dans la philosophie africaine contemporaine", p. 658), pentru că această cotitură arată refuzul de a considera că exigenţa respectării drepturilor omului este o imitaţie a Occidentului capitalist.

6. El inventariază etapele acestei mişcări în Benoît S. Ngom, *Les Droits de l'homme en Afrique,* Paris, Silex, 1984. Mă refer aici la descrierea diferitelor etape, dar şi la lucrarea judecătorului Keba Mbayé, *Les Droits de l'homme en Afrique,* Paris, A. Pedone, 2002.

7. Claude Aké, *op. cit.,* p. 9.

ei de purtătoare de drepturi, pe care ar putea să le opună practicilor opresive care se pot sprijini pe "tradiție". Această afirmare se poate întemeia însă, concomitent, și pe o tradiție, cea care susține că nimic nu este mai important decît devenirea-persoană a individului uman[8], o tradiție care permite culturilor africane să *recunoască,* pur și simplu, Declarația Universală a Drepturilor Omului, în sensul în care se vor regăsi în ea.

8. În "Philosophie africaine et Charte des droits de l'homme et des peuples", susțin că faimosul "legământ al vînătorilor" din Mandé poate fi foarte bine considerat ca o declarație a drepturilor legate de individ, de "viață", al cărei prim articol stipulează: "orice viață omenească este *o viață*. Este adevărat că fiecare viață apare, în existență, înaintea unei alte vieți, dar nicio viață nu e mai veche și mai respectabilă decît o altă viață, după cum nicio viață nu e superioară altei vieți". Vezi Youssouf Tata Cissé, *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali,* Paris, Albin Michel, 2003; vezi, de asemenea, Colectiv, *La Charte du Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensee politique en Afrique,* Paris, L'Harmattan, 2008.

Bibliografie

Abraham, William Emmanuel, *The Mind of Africa,* Chicago, Chicago University Press, 1962.

Adjaye, Joseph K. (ed.), *Time in the Black Experience,* Westport și Londra, Greenwood Press, 1994.

Africain, Jean-Léon l', *Description de l'Afrique,* traducere de A. Épaulard, Paris, Adrien Maisonneuve, 1956.

Aké, Claude, "The African Context of Human Rights", *Africa Today,* vol. XXXIV, nr. 142, 1987.

Apostel, Léo, *African Philosophy: Myth or Reality?,* Gent, Story-Scientia, 1981.

Austen, Ralph, "The Medium of «Tradition»; Amadou Hampâté Bâ's Confrontations with Languages, Literacy, and Colonialism", *Islamic Africa,* vol. 1, nr. 2, 2010; www.islamicafricajournal.org.

Bāba, Ahmad, *La gratification des hommes de bien par l'exposé des mérites des ulama,* ediție și traducere de Said Sami și Mohammed Zniber, Rabat, Institut d'Études africaines, 1992.

Banque Mondiale, *L'Afrique subsaharienne: de la crise à une croissance durable,* 1989.

Benvéniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale,* Paris, Gallimard, 1966.

Berger, Gaston, "Méthodes et résultats", *Revue prospective,* nr. 6, 1960.

Berger, Gaston, *Phénoménologie du temps et prospective,* Paris, PUF, 1964.

Berger, Gaston; Jacques de Bourbon-Busset; Pierre Massé, *De la prospective. Textes fondamentaux de la prospective française 1955–1966,* ediție și traducere de Philippe Durance, Paris, L'Harmattan, 2007.

Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion,* Paris, PUF, 1976.

Bidima, Jean-Godefroy, *La Palabre. Une juridiction de la parole,* Paris, Editions Michalon, 1997.

Bigo, Pierre, *Marxisme et humanisme,* ediția a 3-a, Paris, PUF, 1961.

Boele, Pieter Van Hensbroek, "Le «tournant démocratique» dans la philosophie africaine contemporaine", *Critique,* nr. 771–772, 2011.

Bontick, François, *Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels-Hulstaert (1944–1948),* traducere și note de François Bontinck, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1985.

Bourgeois, Bernard și, Jacques, Havet (ed.), *L'esprit cartésien,* Paris, Vrin, 2002.

Cassin, Barbara (coord.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles,* Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004.

Cassin, Barbara, "Philosophizing in Languages", *Nottingham French Studies,* vol. 49. nr. 2, 2010.

Cendrars, Blaise, *Anthologie nègre,* Paris, Au Sans Pareil, 1927.

Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme,*Paris, Présence Africaine, 1955, http://ia700307.us.archive.org/5/items/DiscoursSurLeColonialisme/CESAIRE.pdf.

Cissé, Youssouf Tata, *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali,* Paris, Albin Michel, 2003.

Colectiv, *L'Afrique répond à Sarkozy. Contre le discours de Dakar,* Paris, Philippe Rey, 2008.

Colectiv, *La Charte du Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique,* Paris, L'Harmattan, 2008.

Colin, Roland, "L'origine de la formation par la recherche et la recherche-action, sur les traces d'Henri Desroche et de ses compagnons", in Pierre-Marie Mesnier și Christophe Vandernotte (ed.), *En quête d'une intelligence de l'agir, Praticiens en recherche-action,* Paris, L'Harmattan, 2012.

Copans, Jean și Philippe Couty, *Contes wolof du Baol,* Paris, UGE, 1976.

Crépon, Marc, *Le malin génie des langues,* Paris, Vrin, 2000.

Descartes, René, *Méditations métaphysiques,* Paris, Flammarion, 1992.

Diagne, Mamoussé, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire,* Paris, Karthala, 2005.

Diagne, Mamoussé, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire,* Paris, Karthala, 2006.

Diagne, Souleymane Bachir, *Reconstruire le sens : textes et enjeux de prospectives africaines,* Dakar, Codesria, 2000.

Diagne, Souleymane Bachir, "Sur le caractère littéraire de la littérature orale. Lecture des *Contes wolof du Baol*", *Komparatistische Hefte,* nr. 11, 1985.

Diagne, Souleymane Bachir, "Esprit cartésien et mathématique de l'esprit", in Bernard Bourgeois și Jacques Havet (ed.), *L'esprit cartésien,* Paris, Vrin, 2001.

Diagne, Souleymane Bachir, "On Prospective: Development and a Political Culture of Time", *Africa Development,* vol. XXIX, nr. 1, 2004.

Diagne, Souleymane Bachir, *African Art as Philosophy: Senghor, Bergson, and the Idea of Negritude,* Calcutta, Londra și New York, Seagull Books, 2011.

Diagne, Souleymane Bachir și Shamil Jeppie, (ed.), *Tombuctu. Pour une histoire de l'érudition en Afrique de l'Ouest,* Codesria, HSRC, 2011.

Diagne, Souleymane Bachir, "Philosophie africaine et Charte africaine des droits de l'homme et des peuples", *Critique*, nr. 771–772, 2011.

Diop, Birago, *Les Contes d'Amadou Koumba,* Paris, Présence africaine, 1961.

Djian, Jean-Michel, *Les manuscrits de Tombuctu. Secrets, mythes et réalités,* Paris, Lattès, 2012.

Droit, Roger-Pol, *Généalogie des barbares,* Paris, Odile Jacob, 2007.

Droit, Roger-Pol, *Philosophies d'ailleurs 1, les pensées indiennes, chinoises et tibétaines,* Paris, Hermann, 2009.

Eboussi Boulaga, Fabien, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre,* Paris, Karthala, 1993.

Fanon, Frantz, *Les Damnés de la terre,* Paris, Gallimard, 1991.

Fraser, Douglas, *African Art as Philosophy*, New York, Interbook, 1974.

Grégoire, Abbé Henri Baptiste, *De la littérature des Nègres, ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales, et leur littérature; suivies de Notices sur la vie et les ouvrages des Nègres qui se sont distingués dans les Sciences, les Lettres et les arts (1808);* http://books.google.fr/books?id=AhcFAAAAQAAJ.

Goody, Jack, *The Interface between the Written and the Oral,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999 (publicată inițial în 1987).

Griaule, Marcel, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli,* Paris, Fayard, 1975. http://classiques.uqac.ca/classiques/griaule_marcel/ogotemmeli_dieudeau/ogotemmeli_dieudeau.html.

Guèye, Sémou Pathé, "Projet d'une philosophie de la mondialisation", *Ehiopiques, revue négro-africaine de littérature et de philosophie,* nr. 64–65, 2000; http://ethiopiques.refer.sn.

Gyekye, Kwame, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme,* New York, Cambridge University Press, 1987.

Hiskett, Mervyn, *A History of Hausa Islamic Verse,* Londra, University of London School of Oriental and African Studies, 1975.

Hountondji, Paulin, *Sur la "philosophie africaine", critique de l'ethnophilosophie,* Paris, Maspéro, 1976.

Hountondji, Paulin, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain,* Porto-Novo, Les Editions du Flamboyant, 1997.

Hunwick John și Rex Sean O'Fahey, *Arabic Literature of Africa,* Leiden, Brill, 1995.

Kabou, Axelle, *Et si l'Afrique refusait le développement,* Paris, L'Harmattan, 1991.

Kagamé, Alexis, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être,* Bruxelles, Collection des Mémoires de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-mer (vol. XII, I), 1956.

Kagamé, Alexis, *La philosophie bantu comparée,* Paris, Présence Africaine, 1976.

Kilol, Hippolyte Mimbu, "Mudimbe et sa quête méthodique de l'excellence. Entretien avec V. Y. Mudimbe à l'occasion de ses 60 ans", *Revue africaine de la science de la mission,* nr. 14–15, 2001.

Kodjo-Grandvaux, Séverine, "Vous avez dit «philosophie africaine»?", *Critique,* nr. 771–772, 2011.

Malabou, Catherine, "Entretien", *La Nouvelle Revue Française,* nr. 593, 2010.

Mbaye, Kéba, *Les droits de l'homme en Afrique,* Paris, Editions A. Pedone, 2002.

Mbiti, John, *African Religions and Philosophy*, ediția a 2-a, Oxford, Heinemann, 1990.

Mveng, Engelbert, "La conception du temps", *Éthiopiques. Revue socialiste de culture négro-africaine,* nr. 6, 1976; http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?article 416.

Ngom, Benoît S., *Les droits de l'homme et l'Afrique,* Paris, Silex, 1984.

Nietzsche, Friedrich, *Par-delà le bien et le mal,* in *Œuvres complètes,* vol. VII, Paris, Gallimard, 1967–1997.

Nkrumah, Kwame, *Le consciencisme,* Paris, Présence Africaine, 1976.

Nyerere, Julius K., *Nyerere On Socialism,* Oxford, Oxford University Press, 1969.

OCDE, *Quel avenir pour l'économie africaine ?,* Paris, 1995.

Ogede, Ode, *Intertextuality in Contemporary African Literature. Looking Inward,* Plymouth, Lexington Books, 2011.

Quine, Willard Van Orman, *The Ways of Paradox and Other Essays,* New York, Random House, 1966.

Ricœur, Paul, *Sur la traduction,* Paris, Bayard, 2004.

Tempels, Placide, *La philosophie bantoue,* traducere de A. Rubbens, Paris, Présence Africaine, 1949.

Tempels, Placide, "L'étude des langues bantoues à la lumière de la philosophie bantoue", *Présence Africaine,* nr. 5, 1948.

Tempels, Placide, *Plaidoyer pour la philosophie bantu et quelques autres textes,* prefață și traducere de A. J. Smet, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1982.

Senghor, Léopold Sédar, *Liberté I. Négritude et humanisme,* Paris, Seuil, 1964.

Senghor, Léopold Sédar, "Préface", in Birago Diop, *Les nouveaux Contes d'Amadou Koumba,* Paris, Présence Africaine, 1961.

Thomas, Louis-Vincent și René Luneau, *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrées,* vol. 2, Paris, Stock, 1981

Verdin, Philippe, *Alioune Diop, le Socrate noir,* Paris, Desclée de Brouwer, 2010.

Wiredu, Kwasi, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective,* Bloomington și Indianapolis, Indiana University Press, 1996.

Wittgenstein, Ludwig, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer,* traducere de Jean Lacoste, urmată de Jacques Bouveresse, *L'animal cérémoniel*, *Wittgenstein et l'anthropologie,* Paris, Editions L'Age d'Homme, 1982.

Cuprins

Prefață
Filosofie pe șoseaua de centură 7

Introducere 11

Forța de a trăi 19

Timpul de care avem nevoie 45

Cuvîntul și cerneala 57

Socialismele și democrația 69

În chip de concluzie: Lecții ale Cartei Africane
a Drepturilor Omului și Popoarelor 87

Bibliografie 91